Exeg. 64n - 1

Baehr

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36635024570012

<36635024570012

Bayer. Staatsbibliothek

Symbolik

des

Mosaischen Cultus.

Von

Karl Christ. Wilh. Fel. Bähr,

Dr. der Theologie und evangel. protest. Pfarrer zu Eichstetten, im Badischen Oberlande.

גַּל־עֵינַי וְאַבִּיטָה נִפְלָאוֹת מִתּוֹרָתֶךָ׃

Ps. 119, 18.

Erster Band.

Heidelberg,

in der akademischen Buchhandlung von *J. C. B. Mohr.*

1837.

5. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

„Das ist eben das charakteristisch Auszeichnende der Mosaischen Grundansicht, daſs sie die Gottheit gleich sehr der Vermessenheit der ergründenden Vernunft geschlossen hält, wie sie keusch und enthaltsam mit dem sinnlichen Taumel der Einbildungskraft zu beflecken sie verbietet, und im Ethischen allein ihr klares ungetrübtes Strahlen zu einem erhabenen Gesichte, zu einem groſsen dräuenden und seegnenden Meteore auseinander brechen läſst. Der Ausspruch: ich bin der ich bin, scheidet scharf die Lehre von der Indischen, die immerdar an der Lösung des Problems sich versucht hat.“

Görres Mythengeschichte. II, S. 507.

Der

Hochwürdigen

Theologischen Fakultät

zu

Kopenhagen,

Hn. Dr. H. N. Clausen,
Hn. Dr. M. H. Hohlenberg,
Hn. Dr. C. E. Scharling,
Hn. Dr. C. T. Engelstoft,

in dankbarer Verehrung

zugeeignet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Den Mosaischen Ritualcultus nicht bloſs von antiquarischer Seite zu untersuchen, sondern auch seine Bedeutung im Ganzen und Einzelnen nachzuweisen, ist ein gegenwärtig lebhaft gefühltes und auch mehrfach laut ausgesprochenes Bedürfniſs. Die Typologie in Coccejanischer Form und Methode hat sich überlebt; aber auch die Zeit, wo man sich ausschlieſslich mit der Schaale beschäftigte, als wäre sie der Kern selbst, scheint bald vorüber, und es ist eigentlich auffallend, daſs bei dem regen Interesse, das jetzt auf dem Gebiete alttestamentlicher Forschungen herrscht, bei dem Eifer, mit dem alle Religionen des heidnischen Alterthums untersucht werden, bis jetzt noch gar nicht die Reihe an den Mosaischen Cultus und seine Symbole gekommen ist. Einige wenige specielle Abhandlungen abgerechnet, fehlt es hier sogar gänzlich an Vorarbeiten. Das vorliegende Buch kann daher vor der Hand nur ein Versuch seyn; ich wollte wenigstens einmal den Anfang machen, und da dieser nirgends zugleich Vollendung ist, so wäre es von Seiten des theol. Publikums eben so unbillig, Vollendung zu verlangen, als von meiner Seite anmaſslich, dieselbe dem Buche zuzuschreiben. Ich werde mich freuen, wenn

ich dem vielfach gefühlten Bedürfnisse einstweilen nur insoweit entgegengekommen bin, daſs es mir gelungen, die Aufmerksamkeit und Thätigkeit der Theologen auf einen gewiſs nicht uninteressanten Gegenstand geleitet zu haben, damit durch die vereinte Kraft Vieler das zu Stande kommt, was ein Einzelner, zumal wenn er überhaupt erst die Sache beginnen muſs, niemals vermag. Ein Feld, das erst urbar gemacht werden muſs, kann unmöglich so bestellt seyn, wie ein seit Jahren bebautes. Daſs ich übrigens die Arbeit nicht leicht und obenhin genommen habe, wird man mir, sollte auch noch so viel daran zu tadeln seyn, hoffentlich zugestehen, wenigstens bezeugt es mir mein Gewissen. Möchten doch auch die etwaigen Beurtheilungen nicht leicht und flüchtig hingeworfen, sondern so eingerichtet werden, daſs die Sache selbst dabei gewinnt und ich etwas daraus lernen kann.

Nach zwei Seiten hin wird das Buch jedenfalls anstoſsen. Vorerst bei denen, die aller Symbolik überhaupt abgeneigt sind. Wie nicht jeder für jede Kunst, so hat auch nicht jeder für das Symbolische Sinn. Man kann sehr verständig seyn und viele Kenntnisse besitzen, dennoch aber dieses Sinnes entbehren. So war z. B. Clericus ein gelehrter Mann, dessen Verdienste um alttestamentliche Exegese ich so gut wie Andere zu schätzen weiſs; und doch hatte ihm der Weihrauch beim Opfer keinen andern Zweck, als die zudringlichen Fliegen vom Opferfleisch zu verscheuchen, und die Amtstracht der Priester war seiner Meinung nach nur deshalb weiſs (Byssus), weil solcher Stoff sich am leichtesten waschen lasse; dabei eifert er noch ausdrücklich gegen alle *rationes mysticas*. Leute dieses Sinnes giebt es auch heute noch, ohne daſs sie gerade zugleich immer so gelehrt wären und ähnliche Verdienste hätten. Sie denken bei Symbolik gleich

an Mysticismus, bei Mysticismus aber an Gespenster und an wer weifs was noch all für erschreckliche Dinge. Mit ihnen eine Lanze zu brechen, fühle ich mich durchaus nicht aufgelegt. Sie mögen ihren Weg fortgehen, aber auch mich den meinigen gehen lassen, ich beneide ja keinen, der beim Weihrauch schlechterdings nur an das Geschmeis und bei der priesterlichen Amtstracht nur an die Wäsche denken will. — Grösser ist die Anzahl derer, welche ohne Abneigung gegen das Symbolische im Allgemeinen nur gegen die Deutung der Einzelheiten protestiren, und sagen: Nur nicht zu weit mufs man gehen! Ich respectire diese Einrede und gebe gerne zu, dafs man bei einer Arbeit, wie die vorliegende, sich leicht aus dem Deuten ins Deuteln verirren könne und auch da etwas sieht, wo doch nichts zu sehen ist. Ich habe mir die Augen gegen diese Gefahr nicht zugebunden, und bin eben darum in Anführung beweisender Parallelen aus der heidnischen Symbolik nicht sparsam gewesen. Wenn z. B. an dem Indischen Somnath-Tempel zu Guzurate die sechs und fünfzig Säulen unleugbar bedeutsam sind, so scheint es mir rohe Gewalt, die Deutung der gleichen Anzahl Säulen am Vorhof des Mosaischen Heiligthums verbieten zu wollen. Ueberhaupt aber sehe ich keinen Grund ein, warum das Einzelne keine Bedeutung haben soll, wenn sich dieselbe doch als in den Zusammenhang des Ganzen gehörend nachweisen läfst. Damit, dafs Jemand da oder dort nichts sieht, ist ja doch auch noch nicht ausgemacht, dafs überhaupt nichts zu sehen ist. Doch ich habe mich über diesen Punkt auch in der Einleitung ausgesprochen. Beweist man mir mit Gründen, dafs ich irgendwo zu weit gegangen bin, so werde ich nicht eigensinnig seyn, sondern mich belehren lassen: nur bitte ich, mich gefälligst mit blofsen?? und!! zu verschonen.

Der andere Punkt, um deswillen das Buch anstofsen wird, betrifft die darin durchgeführte Ansicht vom Mosaismus. Da gerade gegenwärtig über das Verhältnifs des Mosaischen Cultus zu den andern Religionen des Alterthums grofse Unklarheit herrscht, und beide nicht selten zusammen und durch einander geworfen werden, so hielt ich es für nothwendig, zwar einerseits das Gleichartige in der Form nachzuweisen, andrerseits aber auch den unterscheidenden Charakter, *insonderheit* das Ehrfurcht gebietende ethische Princip des Mosaismus, das Alles bis ins Einzelste durchdringt, möglichst scharf hervorzuheben. Diefs gerade wird aber Vielen mifsfallen. Ich weifs nicht, was manche Leute für Freude daran haben, das hohe Israelitische Alterthum recht dumm und finster zu machen; hat ja doch neuerlichst Einer nicht nur dem Volke, sondern selbst Mose den Monotheismus abgestritten, und sogar ohne weiteres behauptet: wenn irgend *ein* polylatrisches Volk den Namen eines heidnischen verdiene, so sey es das Israelitische. So wenig ich es auch billigen kann, wenn man den Mosaismus evangelisirt und ihn über sich selbst hinaus in die neutestamentliche Sphäre rückt, so ist mir doch jenes leichtfertige Heruntermachen desselben unter dem Aushängeschild historischer Kritik im höchsten Grade zuwider; ich halte es für eine Schmach, die man der deutschen Theologie anthut. Auch H e g e l hat, aber von ganz anderm Standpunkte aus, die Mosaische Religion unter die der Griechen und Römer stellen zu müssen geglaubt, weil ihm der Jehova Israels ein abstracter jenseitiger Gott scheint. Dafs er dadurch in offenbaren Widerspruch mit dem „Gottmenschen," dem „Gott im Fleisch," wie er Christum zu nennen pflegt, gerathen ist, versteht sich von selbst, und was soll uns doch ein „Gott im Fleisch," der nicht einmal richtig zu

beurtheilen weiſs, ob die Götter Griechenlands über oder unter dem Jehova Israels stehen? Abgesehen davon ist es gerade die eigenthümliche Grundidee des Mosaismus, daſs Jehova sich mit Israel verbunden hat, nicht ein getrenntes Jenseits ist, sondern in der Mitte seines Volkes wohnt und unter ihm wandelt. Und wer je aus tiefer Seele und in wahrem Ernste des Psalmisten Wort ausgerufen hat: Herr, wenn ich dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde! der weiſs auch, daſs dieser Herr wahrlich kein abstractes Wesen, sondern der allerconcreteste Gott ist, und keine Philosophie wird ihm das mehr ausreden können. Diejenigen Schüler des groſsen Philosophen, die nicht bloſse Nachbeter und Nachtreter sind, werden sich daher gewiſs bald genöthigt sehen, dem Mosaismus in ihrer Religionsphilosophie eine andere Stelle anzuweisen, als der Meister ihm einräumte. Mir ist im Allgemeinen der Vorwurf, als stelle ich den Mosaismus zu hoch, viel lieber, als der entgegengesetzte; ich weiſs mich in meiner Ueberzeugung auf Seiten Christi und der Apostel, und in dieser Gesellschaft lasse ich mir schon etwas vorwerfen.

In den Hypothesenwirrwarr der neuern Kritik hinsichtlich des Pentateuchs konnte ich mich nicht einlassen; es lag dieſs durchaus nicht in meinem Plan, ich überlasse es Andern, und habe nur hie und da Einzelnes berücksichtigt. Mein Ziel war allein Deutung und Verständniſs der einmal factisch gegebenen und vorliegenden Symbole, und innerhalb dieser Gränze gab es genug zu thun. Man erwarte und verlange also nichts Anderes, als was der Titel zunächst besagt.

Auf diesen ersten Band wird, so Gott will, noch in diesem Jahre der zweite folgen, der die drei andern Bücher enthält. Bedenkt man, daſs im ersten sehr Vieles besprochen werden muſste, was auch in den

andern Theilen des Cultus wieder vorkommt, so wird der Schein des Unverhältnifsmäfsigen sich verlieren. Freilich wird es Manchen befremden, dafs ein ganzer Band es mit nichts weiter als mit der Stiftshütte zu thun hat; allein ich hoffe, er wird, wenn er das Buch durchliest, sich nach und nach von seinem Erstaunen erholen und einsehen, dafs es sich hier doch um etwas mehr, als um ein blofses Nomadenzelt handelt. Ich bin kein Freund von Minutien und die Breite ist meine Liebhaberei auch nicht. Klarheit und Consequenz, die bei grofser Breite gerade am wenigsten gedeihen, waren mir stets angelegen.

Schliefslich statte ich auch öffentlich meinem verehrten Freunde, dem Hn. Professor und Bibliothekar Eisengrein in Freiburg den verbindlichsten Dank ab für die seltene Bereitwilligkeit, mit der er mir stets die nöthigen Hülfsmittel aus der dortigen Universitätsbibliothek zukommen liefs. Bei meinem Aufenthalt auf dem Lande wurde mir nur dadurch möglich, mich auf den behandelten Gegenstand einzulassen.

Gott lasse diese Arbeit nicht vergeblich seyn, sondern etwas beitragen zu immer tieferer Einsicht in die biblische Wahrheit!

Eichstetten im April 1837.

Bähr.

Inhaltsverzeichnifs.

Einleitung.

		Seite
§. 1.	Umfang und Plan der Untersuchung. Hülfsmittel.	1
§. 2.	Form des Mosaischen Cultus.	8
§. 3.	Grund und Zweck der symbolischen Form des Mos. Cultus.	23
§. 4.	Verhältnifs des Mos. Cultus zu den Culten des heidnischen Alterthums.	32
§. 5.	Deutungsregeln.	46

ERSTES BUCH.

Die Cultus - Stätte.

Erstes Kapitel. Die Stiftshütte im Ganzen und Allgemeinen.

§. 1.	Entwurf der Stiftshütte.	55
§. 2.	Bedeutung der Stiftshütte im Allgemeinen.	75
§. 3.	Verhältnifs der Stiftshütte im Allgemeinen zu den heiligen Gebäuden des heidnischen Alterthums.	91
§. 4.	Kritische Uebersicht der verschiedenen Deutnngen der Stiftshütte.	103

Zweites Kapitel. Grundrifs der Stiftshütte.

§. 1.	Bedeutung des Grundrisses im Allgemeinen.	119
§. 2.	Die einzelnen Zahlen- und Maafsbestimmungen des Grundrisses.	128
§. 3.	Bedeutung der Zahl Drei (Dreieck)	138
§. 4.	Bedeutung der Zahl Vier (Viereck).	155
§. 5.	Bedeutung der Zahl Zehn.	175
§. 6.	Bedeutung der Zahl Fünf.	183
§. 7.	Bedeutung der Zahl Sieben.	187
§. 8.	Bedeutung der Zahl Zwölf.	201
§. 9.	Bedeutung der Stiftshütte nach den einzelnen Zahlen- und Maafsverhältnissen des Grundrisses.	209
§. 10.	Vergleichende Uebersicht der Zahlen- und Maafsbestimmungen in den Grundrissen heidnischer Bauten.	233

Drittes Kapitel. Baustoffe der Stiftshütte.

Seite

§. 1. Uebersicht der Baustoffe nach Qualität und Quantität. 255
§. 2. Bedeutung der Baustoffe. 276
§. 3. Bedeutung der Stiftshütte nach den Baustoffen . . 290

Viertes Kapitel. Die Farben und Kunstgebilde der Stiftshütte.

§. 1. Beschaffenheit der Farben und Kunstgebilde. . . 303
§. 2. Bedeutung der Farben. 316
§. 3. Bedeutung der Kunstgebilde. 340
§. 4. Bedeutung der Stiftshütte nach den Farben und Kunstgebilden. 366

Fünftes Kapitel. Die Geräthe des Allerheiligen.

§. 1. Beschreibung der Geräthe. 377
§. 2. Bedeutung der Geräthe. 383
§. 3. Verhältnifs der Mosaischen Bundeslade zu den heiligen Laden anderer Völker. 399

Sechstes Kapitel. Die Geräthe des Heiligen.

§. 1. Beschreibung der Geräthe. 407
§. 2. Bedeutung des Schaubrodtisches. 425
§. 3. Bedeutung des Leuchters. 439
§. 4. Bedeutung des Räucheraltars 458

Siebentes Kapitel. Die Geräthe des Vorhofs.

§. 1. Beschreibung der Geräthe. 479
§. 2. Bedeutung der Geräthe. 487

Einleitung.

§. 1.

Umfang und Plan der Untersuchung. Hülfsmittel.

Unter dem Mosaischen Cultus, welcher Gegenstand der folgenden Untersuchung ist, verstehen wir diejenige Einrichtung und Anordnung des Gottesdienstes, die der Pentateuch in seinem zweiten, dritten und vierten Buche beschreibt und als von Mose im Auftrag Jehova's für das Israelitische Volk getroffen darstellt. Die gottesdienstlichen Gebräuche vor Mose, in der sogenannten patriarchalischen Zeit, bleiben ebenso wie die etwaigen Modifikationen und Erweiterungen des Mosaischen Cultus in späterer Zeit unter den Israelitischen Königen von unsrer Untersuchung ausgeschlossen.

Mit der Authentie des Pentateuchs hat die neuere Kritik zugleich auch die Existenz des Mosaischen Cultus in Frage gestellt. Wenige ganz einfache Ritualien ausgenommen, sollen sämmtliche Cultusvorschriften des Pentateuch viel spätern, jedenfalls nicht Mosaischen Ursprungs seyn, eine förmliche Einrichtung und Anordnung des Israelitischen Gottesdienstes habe erst unter Salomo statt gefunden, ja Vieles, was der Pentateuch Mose zuschreibe, rühre aus den Zeiten des Exils her, wo man überhaupt Alles, was sich im Verlauf der Zeit entwickelt, schriftlich zusammengestellt und, um der Gesammtanordnung Autorität zu verschaffen, auf Mose zurückgeführt habe. Vom Jehovadienst könne zur Zeit Mose's beim Volk im Allgemeinen gar die Rede nicht seyn, Saturn sey als Gott und König verehrt worden, und auf ihn habe sich der Israelitische Cultus in der Wüste bezogen; die Stiftshütte sey eine reine Fiction späterer Zeiten, ersonnen, um den Tempelbau zu rechtfertigen; das Levitishe Priesterthum habe erst unter Salomo oder noch später begonnen; die Opfer und Reinigungen seyen nichts weniger als mit einem Ceremoniell, wie es der Pentateuch beschreibe, versehen

gewesen; auch die Feste endlich gehörten, etwa mit Ausnahme des Sabbaths, der Zeit kurz vor oder nach dem Exil an [1]). — Es liegt nicht in unserm Zweck, die kritischen Forschungen über den Pentateuch einer Prüfung zu unterwerfen und namentlich die den Mosaischen Cultus betreffenden Behauptungen ausführlich zu beleuchten [2]); letzterer läfst sich immerhin als ein Ganzes behandeln und betrachten selbst, wenn man ihn in spätere Zeiten versetzen wollte. Derjenige Gelehrte selbst, der als der Begründer jener kritischen Forschungen angesehen wird, de Wette, hat in seiner hebräisch-jüdischen Archäologie, seine eigene Kritik gewissermafsen ignorirend, die Beschreibung des Israelitischen Cultus der Zeit nach in vier Kapitel abgetheilt: das erstere handelt vom „vormosaischen," das zweite von dem „im Pentateuch vorgeschriebenen Gottesdienst," das dritte vom „Zustand des Gottesdienstes nach Mose bis zum Exil" [3]). Dasselbe Recht hinsichtlich des Mosaischen Cultus sprechen wir auch hier an, und zwar um so mehr, als die angeführten Resultate der Kritik, so absprechend sie auch hie und da vorgetragen werden, noch völlig der Evidenz ermangeln, und bis jetzt nichts weniger, als allgemeine Anerkennung sich haben verschaffen können. Nicht einmal den negativen Theil ihrer Behauptungen hat die Kritik gehörig begründet, geschweige denn dafs der positive Theil einige Zuverlässigkeit hätte; ihre totale Unsicherheit verräth sich unverholen in der grofsen Divergenz, ja in den ganz entgegengesetzten Resultaten bei Bestimmung der Zeit, in welche die verschiedenen Cultusvorschriften des Pentateuchs gehören sollen [4]). Die wichtigern

1) Angeregt wurden diese Behauptungen hauptsächlich durch Vater in den seinem Commentar über den Pentateuch Bd. 3. beigegebenen Untersuchungen vgl. S. 391 fg. Der eigentliche Begründer aber ist de Wette in seinen Beiträgen zur Einleitung in das A. T. (Halle 1806); dann trug sie Hartmann vor in dem Buche: die Hebräerin am Putztische (Amsterdam 1809), ingleichen in seinen spätern Schriften. Weiter ausgeführt hat sie Gramberg in der kritischen Geschichte der Religionsideen des alten Test. (Berlin 1829). In neuester Zeit hat sich ihrer mit gewaltigem Eifer von Bohlen angenommen, vgl. die Genesis historisch-kritisch erläutert (Königsberg 1835); auf die Spitze gestellt hat sie aber Vatke in seiner biblischen Theologie I Bd. Die Religion des A. T. (Berlin 1835). Er übertrifft unstreitig seine Vorgänger an Consequenz der Durchführung, aber die (freie?) historische Kritik ist bei ihm nur dienende Magd der Hegelschen Construction der Religionsgeschichte, was er auch keinen Hehl hat.

2) Man vergl. Rancke Untersuchungen über den Pentateuch (Erlangen 1834).

3) de Wette hebräisch-jüdische Archäologie. 2te Aufl. S. XIII. S. 185 fg.

4) Man vergleiche nur z. B. einige Aussagen der beiden neuesten Kritiker, die doch die Resultate ihrer Vorgänger treulich zusammengetragen und mit mehr oder weniger Consequenz weiter geführt haben.

Einsprachen werden wir jedoch gelegentlich der einzelnen Punkte gehörig berücksichtigen.

Der im Pentateuch vorgeschriebene Cultus enthält alle diejenigen Momente, welche überhaupt integrirend zum Wesen eines vollständigen Cultus gehören, und ist insofern ein abgeschlossenes Ganze. Er bestimmt genau den gottesdienstlichen Ort (Stiftshütte), stellt ein besonderes gottesdienstliches Personale auf (Priester), ordnet heilige Handlungen an (Opfer und Reinigungen), und schreibt endlich besondere gottesdienstliche Zeiten (Feste) vor. Mit diesen verschiedenen Anordnungen hat es also unsre Untersuchung zu thun; sie zerfällt darnach im Allgemeinen in vier Haupttheile. — Nicht aber nur eine Zusammenstellung der im Pentateuch über diese vier Hauptbestandtheile des Cultus zerstreut sich findenden Bestimmungen, nicht eine bloſse Beschreibung des Mosaischen Cultus ist unsre Aufgabe, sondern das Verständniſs desselben. Aller Cultus ist die äuſserliche in die Sinne fallende Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und ihrer gegenseitigen Vermittelung; diese Darstellung richtet sich aber natürlich darnach, wie das Verhältniſs und die Vermittelung aufgefaſst wird, der Cultus ist der treue Ausdruck des Wesens der religiösen Anschauung, und dieses auffinden heiſst ihn verstehen. Was soll die beste, genaueste, detaillirteste Beschreibung einer Menge von äuſserlichen Dingen ohne Nachweisung des Princips und der religiösen Idee, die zum Grunde liegt und die Seele jener Aeuſserlichkeiten ist? Namentlich ist der Mosaische Cultus mit einer Ausführlichkeit bis in die einzelnsten Theile bestimmt, wie sie sich bei keinem andern Cultus im Alterthum fin-

Dem einen paſst der Cultus des Pentateuchs nur in das Salomonische Zeitalter (v. Bohlen Genesis Einl. S. 124.), dem andern nur in das Zeitalter des Esra (Vatke bibl. Theol. S. 216. 540. u. sonst); der eine behauptet den ägyptischen Ursprung der Israel. Cultusinstitutionen (von Bohlen a. a. O. S. 51 fg. §. 6.), und findet sie den ägyptischen aufs Haar ähnlich, der andere widerlegt dieſs nachdrücklich und nimmt dagegen einen phönicischen und persischen Einfluſs an (Vatke a. a. O. S. 323. 681. 692.); der eine läſst den Stamm Levi erst zu Salomo's Zeit hervortreten und mit dem Priesterthum bekleidet werden (von Bohlen S. 118 fg.), der andere leugnet gar das Vorhandenseyn dieses Stammes überhaupt (Vatke S. 222.); der eine sagt, der Sabbat kann zu Hiskia's Zeit angeordnet seyn (v. Bohlen S. 137.), der andere findet das zum Verwundern unrichtig, und setzt ihn schon ins vormosaische Zeitalter (Vatke S. 702.); der eine läſst die Beschneidung erst unter Salomo, und zwar aus Aegypten zu den Israeliten kommen (von Bohlen S. 174.), der andere sagt, das sey ganz unmöglich, die Beschneidung hätten die Hebräer gehabt, sogar ehe sie nach Aegypten zogen und aus Phönicien erhalten (Vatke S. 381—383.) u. s. w. Und alle diese, freilich mit groſser Zuversichtlichkeit aufgestellten Hypothesen soll man für unfehlbar halten!

det, während hingegen die eigentliche Religionslehre des Pentateuch nichts weniger als ausführlich genannt werden kann und aus einzelnen zerstreuten Aeufserungen zusammengestellt werden mufs. Statt nun nach dem Princip und der leitenden religiösen Idee dieses genau regulirten Cultus zu forschen, hat man in neuester Zeit über die Ausführlichkeit der Cultvorschriften lieber gespottet und sie kleinlich und pedantisch gescholten [1]; man hat nicht bedacht, dafs eben der Cultus selbst die Lehre ist, dafs in ihm alle religiösen Ideen niedergelegt sind, und somit eine gründliche zuverlässige Entwicklung der Mosaischen Lehre, also auch ein richtiges Urtheil über den Mosaismus überhaupt, durch ein richtiges und genaues Verständnifs des Mosaischen Cultus bedingt ist. Die älteren mit letzterem sich beschäftigenden Untersuchungen gaben doch noch wenigstens zum Schlufs einen das Verständnifs betreffenden (typischen) Anhang, und erkannten factisch die Nothwendigkeit an, darnach zu fragen; in neuerer Zeit aber hat man sich mit der blofs äufsern Kenntnifs aller Einzelheiten begnügt und geglaubt, für das Verständnifs genug gethan zu haben, wenn man eine oder die andere nichts sagende Stelle anführte zum Beweis, dafs in Aegypten alles gerade so sich verhalten. Unsre Untersuchung wird das Aeufsere des Cultus nicht vernachlässigen, jedoch das, was Hauptsache ist, das Verständnifs desselben, auch zur Hauptaufgabe sich machen. Auf die Kritik dürfte diefs wenigstens von mittelbarem Einflufs seyn. Denn über die Integrität des Mosaischen Cultus läfst sich nimmer auf blofs äufserlichem historisch-kritischem Wege entscheiden. So lange die Cultusvorschriften als ein Aggregat von ceremoniellen Zufälligkeiten betrachtet werden, kann man freilich da oder dort etwas davon thun und in andere Zeiten versetzen; sobald es aber nachgewiesen ist, dafs Ein Princip das Ganze durchdringt, dafs Alles bis ins Einzelste und Kleinste zusammenhängt, wird auch die Behauptung von einem willkührlichen Zusammensetzen heterogener, in verschiedener Zeit entstandener Theile dieses Cultus von selbst zurücktreten müssen.

Als Quelle für die Kenntnifs des Mos. Cultus können eigentlich nur die biblischen Schriften, und zwar zunächst der Pentateuch gelten; Alles übrige, was wir sonst darüber haben, kommt, weder was Wichtigkeit, noch was Glaubwürdigkeit betrifft, damit in Vergleich. Die Schriften Philo's, die ältesten, in welchen sich Nachrichten über den Mos. Cultus finden, haben

1) von Bohlen Genesis Einleitung S. 175. — von Ammon die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion I, S. 114 fg.

nicht einmal unmittelbar aus der Quelle geschöpft, die uns offen steht. Philo war bekanntlich des Hebräischen unkundig und hielt sich nur an die griechische Uebersetzung der LXX; seine Angaben, wiewohl immer sehr vergleichenswerth, können darum doch nie eine eigentliche Autorität seyn. Vielfach läfst er sich auch auf das Verständnifs und die Bedeutung des Cultus ein; allein so sehr seine Deutungen in mancher Hinsicht zu berücksichtigen sind, so kann er doch keineswegs als ein sicherer Führer dienen. Die Kenntnifs des Hebräischen ist hier eine unentbehrliche Sache, und ohne sie kann meist nur gerathen werden; Philo's Deutungen tragen daher auch ein dem alt- und ächthebräischen Geiste ganz fremdes Gepräge, nämlich das der platonischen, alexandrinischen Schule, und sind häufig mehr Allegorieen und moralisch-philosophische Digressionen, als eigentliche Deutungen. Mit grofsem Unrecht hat man sich in älterer und neuerer Zeit beinahe unbedingt, mit Ausnahme der Typologen, von ihm leiten lassen. Nach Philo ist Josephus die älteste Hülfsquelle. Er beschreibt vieles im Mos. Cultus sehr genau und ausführlich, bedient sich aber dabei meist gleichfalls der Uebersetzung der LXX. Die offenbaren Verstöfse gegen den biblischen Text, welche sich hie und da finden, zeigen, dafs er auch in den Dingen, deren in jenen nicht Erwähnung geschieht, nicht gerade der zuverlässigste Zeuge ist. Wohl war Josephus selbst noch Priester, allein der Cultus zu seiner Zeit war jedenfalls nicht mehr der einfach streng Mosaische, wie ihn der Pentateuch beschreibt, und namentlich z. B. über die Stiftshütte konnte er als Priester nicht gerade mehr wissen. Auch er giebt Deutungen, sie sind aber, mit Ausnahme ganz unbedeutender Zusätze, blofse Wiederholungen aus Philo. Aufser diesen beiden Autoren sind noch der Talmud und die Rabbinen zu nennen. Jedoch gehört Alles, was sich hier findet, meist einer ganz späten Zeit an, und ist für diese nicht einmal völlig zuverlässig. Nur insofern ihre übereinstimmenden Zeugnisse auf uralter Tradition beruhen mögen, haben wir sie zu beachten. Ueber den Werth der Rabbinischen Auslegungen der Bibel insonderheit des Pentateuchs ist hier nicht der Ort zu reden. Hinsichtlich des Verständnisses des Israelitischen Cultus sollte man gerade bei den streng jüdischen Schriftstellern am meisten Aufschlufs erwarten, allein sie halten in der Regel mit pharisäischer Stagnation am Buchstaben, streiten über die geringfügigsten Dinge, wie z. B. ob der heilige Armleuchter in die Länge oder in die Quere gestanden, bis aufs Blut, und denken nicht daran, nach dem Zweck der Cultusvorschriften

zu forschen; und wenn einmal einer sich darauf einläfst, so sind seine Meinungen hölzern oder abentheuerlich. Letzteres gilt gröfstentheils auch von den Deutungen der eigentlichen Kabbalisten, obwohl es diesen hie und da keineswegs an Lichtblicken fehlt. Bei heidnischen Schriftstellern findet sich nichts, was nur irgend zur unmittelbaren Kenntnifs und Erläuterung des Mosaischen Cultus dienen könnte. Die seltenen gelegentlichen Aeufserungen über Einzelnes sind von der Art, dafs sie auch der Befangenste für unrichtig erkennen mufs. Nur mittelbar, insofern wir ihnen Nachrichten über die heidnischen Culte verdanken, sind sie für uns von Wichtigkeit.

Der aus diesen Quellen und Hülfsquellen entstandenen Hülfsmittel ist eine grofse Anzahl vorhanden, von denen wir nur derjenigen gedenken, die wir für die wichtigern halten. Zuerst sind solche zu erwähnen, die sich ausschliefslich mit dem Cultus und verwandten Gegenständen beschäftigen, sodann die, welche die biblischen Alterthümer überhaupt behandeln. Unter den erstern verdient das bekannte ältere Werk von J. Lundius genannt zu werden [1]). Es ist mit frommem Sinn geschrieben, sehr ausführlich, mit Berücksichtigung der Rabbinischen Angaben, und trotz des Mangels an Kritik doch immer noch brauchbar. Das Verständnifs des Cultus ist Nebensache, die Deutungen meist im Sinne Coccejanischer Typologie. Aus neuerer Zeit haben wir von G. L. Bauer ein Werk über den hebräischen Gottesdienst [2]), welches den Geist (sit venia verbo) der neunziger Jahre athmet, und im Uebrigen seinen Stoff gröfstentheils einem ältern Werke verdankt, das den Mosaischen Cultus, wenn auch nicht vollständig, so doch gröfstentheils behandelt. Es ist diefs das mit grofser Gelehrsamkeit verfafste Buch von Spencer über die Ritualgesetze der Hebräer [3]), das bis heute noch als Materialiensammlung dienen kann. Auf die eigenthümliche Tendenz dieses Werkes müssen wir unten zurückkommen; so wenig man dieselbe auch gegenwärtig theilen kann und mag, bleibt es doch immer für die, welche Weitläufigkeit nicht scheuen, sehr brauchbar. — Unter den die biblische Archäologie überhaupt und also auch den Mos. Cultus behandelnden

1) Lundius, die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten. Fol. Hamburg 1722. Mit Anmerkk. von J. Chr. Wolf. Hamburg 1738.

2) G. L. Bauer, Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer, Leipzig 1805.

3) Spencer de legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus libri tres. ed. sec. Hagae-Comitum 1686. 4. ed. C. M. Pfaff, Tubing. 1732. fol.

Werken verdient vor Allen Erwähnung der aus 34 Foliobänden bestehende, mit Recht sogenannte Thesaurus von Ugolini [1]), eine ziemlich vollständige Sammlung von Specialschriften, die jedem unentbehrlich ist, welcher sich genauer in den hebr. Alterthümern umsehen will. Mit so grofser Ausführlichkeit und Gründlichkeit hier nun auch Alles, was das Aeufsere des Cultus betrifft, in vielen Foliobänden bis ins Einzelnste besprochen wird, so ist doch dem Verständnifs oder der Bedeutung, wenigstens im Verhältnifs, äufserst wenig Aufmerksamkeit gewidet. Wohl beschäftigen sich einzelne dieser Specialschriften mehr, als andere damit, allein ganz im Sinne der alten Typologie. Um dieselbe Zeit erschien auch das archäologische Werk von J. G. Carpzov, ein ausführlicher Commentar zu dem Buche: Moses et Aaron von Goodwin [2]); es behandelt meist die religiösen Alterthümer, und zeichnet sich durch Gründlichkeit wie durch eine sehr besonnene Critik aus. Die typologischen Deutungen finden sich zum Theil auch hier, allein viel nüchterner gehalten. Aus der neueren Zeit ist unter den ausführlicheren Werken über die gesammte bibl. Archäologie das Jahn'sche Werk zu nennen, dessen dritter Band ausschliefslich den „heiligen Alterthümern" gewidmet ist. Für das Verständnifs des Cultus ist in diesem sonst so verdienstvollen Werke nichts gethan. — Die Compendien über bibl. Archäologie einzeln aufzuzählen, kann hier der Ort nicht seyn. Das neueste und unstreitig auch das beste ist das de Wettesche, welches ungeachtet seines geringen äufsern Umfangs doch besonders durch die vielen literarischen Nachweisungen sehr reichhaltig ist [4]). Noch reicher ausgestattet in dieser Hinsicht und mit einer seltenen Gründlichkeit und Genauigkeit ausgearbeitet ist das wenigstens in einzelnen Artikeln hierhergehörige Winersche biblische Realwörterbuch [5]). Auf das Verständnifs des Cultus einzugehen, liegt aufser dem Plan dieser beiden Werke, doch sind hie und da Winke gegeben. — Eine sehr wichtige Stelle unter den Hülfsmitteln für das Verständnifs des Mos. Cultus nehmen die neuern Untersuchungen über die Religionen des heidnischen Alterthums ein. Die Bahn der neuern

1) Ugolini Thesaurus Antiquitatum sacrarum. Venet. 1744—1769.

2) Carpzov Apparatus historico-criticus Antiquitatum sacri codicis et gentis hebraeae uberrimis annotationibus in Th. Goodwini Mosen et Aaron subministravit. Francof. et Lips. 1748.

3) Jahn biblische Archäologie. Wien 1796—1805. (Von der 2ten Aufl. erschienen nur die 2 ersten Bände.)

4) De Wette Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie. 2te Aufl. Leipzig 1830.

5) Winer Biblisches Realwörterbuch. 2te Aufl. Leipzig 1833.

Betrachtungs- und Behandlungsweise der alten Religionen hat das geistreiche, auch von Theologen zu wenig beachtete Werk von Görres gebrochen [1]; ihm folgte die berühmte Creuzersche Symbolik [2], und auf ihr ruht wiederum, jedoch keineswegs von ihr schlechthin abhängig, die in ein System gebrachte Darstellung der alten Naturreligionen von Baur [3]. Die, einzelne der alten Religionen behandelnden Werke werden wir gelegentlich anführen.

§. 2.

Form des Mosaischen Cultus.

Wird das Wort Christi Joh. 4, 24. von der Anbetung Gottes „im Geiste" nach der gewöhnlichen Erklärung genommen, so scheint es keinen gröfseren Gegensatz dazu geben zu können, als den Mosaischen Cultus. Denn hier weist auch gar nichts auf eine geistige, innerliche Verehrung Gottes hin. Das Wort, obwohl noch selbst ein Sinnliches, doch das reinste und unmittelbarste Werkzeug des Innerlichen und Geistigen tritt ganz in den Hintergrund, und aufser dem priesterlichen Seegensspruch Num. 6, 24. schreibt der Cultus, wie nicht ohne Befremden bemerkt worden ist [4], nicht einmal Gebetsformeln vor. Alles vielmehr vom Gröfsten bis zum Kleinsten bewegt sich in rein sinnlicher Form, die ganze Verehrung ist an Aeufserlichkeiten geknüpft, und zum Theil mit nicht geringem Aufwand verbunden; dabei ist all diefs Aeufserliche bis auf das scheinbar Geringfügigste mit gröfster Sorgfalt und Genauigkeit bestimmt. Die erste Frage, die sich für die Erforschung und das Verständnifs dieses Cultus einstellt, ist daher die: wie ist eine solche rein sinnliche Form aufzufassen, welches ist das Princip, aus dem sie hervorgegangen, wie erscheint nach ihr das im Cultus überhaupt darzustellende Verhältnifs zwischen Gott und Mensch?

Man hat es versucht, diese Frage so zu lösen, dafs man das Aeufserliche rein als solches auffafste, und die sinnliche Form des Cultus für sein Wesen selbst nahm. Als Princip, von dem dieser Cultus dann ausgegangen seyn soll, wurde das Verhältnifs Jehova's als eines Königs zu Israel seinem Volke angenommen. Der

1) Görres Mythengeschichte der Asiatischen Welt. Heidelb. 1810.

2) Creuzer Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. 2te Aufl. Darmstadt 1820. (Von der dritten Aufl. erschien bis jetzt das erste Heft.)

3) Baur Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums. Stuttgart 1824.

4) Winer Realwörterbuch, s. v. Gottesdienst. S. 517.

ganze Cultus erscheint nach dieser Betrachtungsweise als ein dem höchsten Monarchen zu erweisender, aus der gröfsten Devotion und Ehrfurcht entsprungener Dienst, nach dem Muster und Vorbild des Dienstes, wie er im Orient einem grofsen und mächtigen Herrscher geleistet zu werden pflege. Die Stiftshütte ist dann nichts weiter, als ein mit allem möglichen versehener Königspallast, die Priester sind die nächsten Diener und des Königs Umgebung, die Opfer und Darbringungen schuldige Erweise der Ehrfurcht, der Dankbarkeit und des Gehorsams. Der ganze Cultus ist somit ein äufseres Gepräng, wobei es dem Aeufserlichen und Sinnlichen als solchem gilt, was, wie man behauptet, dem Zustand des rohen und sinnlichen Volkes, das im gehörigen Respekt vor Jehova erhalten werden sollte, vollkommen angemessen gewesen sey; der grofse Aufwand, die viele mit dem Cultus verbundene Pracht habe eben den Zweck gehabt, die Gröfse Jehova's als absoluten Königs dem Volke möglichst fühlbar zu machen, überhaupt seiner Rohheit und Sinnlichkeit zu imponiren. — Diese Auffassung des Mosaischen Cultus gieng unsres Wissens zuerst von Maimonides aus, und wurde noch bestimmter von seinem Commentator dem Rabbi Schem Tob vorgetragen.[1]) Vielfachen Gebrauch hat auch Spencer von ihr gemacht[2]); besonders aber haben sich ihrer neuere Apologeten bedient, die, weil die frühere typische Auffassung allgemein abgekommen war, das sinnliche Element des Cultus nicht anders und besser als auf diesem Wege glaubten rechtfertigen zu können. Diefs thaten vornehmlich Hefs und Köppen[3]).

1) Maimonides More Nevochim ed. Buxtorf. III, 45—49. Die hierher gehörige Hauptstelle des Rabbi Schem Tob zu cp. 45. lautet: *Deus, cui laus, talem sibi domum condi jussit, qualis esse solet domus regia. In domo regia, haec omnia quae diximus reperiuntur. Alii scilicet, qui custodiant palatium ejus, alii, qui fungantur officiis ad regiam dignitatem pertinentibus, qui epulas instruant, aliaque faciant regi necessaria; alii denique qui voce quotidie fidibusque canant. Est enim in domo regia locus ad cibos apparandos constitutus. Item locus ubi adoramenta adolentur. Est etiam mensa in domo ejus, itemque conclave ipsi proprium, quo nemo pervenit, nisi qui Ei secundus est, quosque in maxime caris habet. Eundemadmodum voluit Deus, ut haec omnia sua in domo inessent, ne qua in re terram regibus concederet. Est enim ille rex magnus, ut his quidem rebus non indigeat. Verum hinc facile elucet ratio victus familiaris sacerdotibus et Levitis dati, utpote quem rex quisque ministris suis suppeditare solet. Atque haec omnia eo spectabant, ut intelligeret vulgus, regem, nempe dominum exercituum inter nos versatum esse.*

2) Spencer de leg. Hebr. rit. besonders in der im 1. Buch enthaltenen dissertatio de theocratia Judaica.

3) Hefs Geschichte Moses I, S. 264. 370. An letzterer Stelle z. B. heifst es: „Jetzt war die Einrichtung dieses (sinnlichen) Gottes-

Bei näherer Prüfung zeigt sich eine solche Auffassung des Mos. Cultus als völlig unhaltbar. Die beiden Hauptpunkte, auf die sie sich stützt, nämlich einerseits die Rohheit und Sinnlichkeit des Volkes, andrerseits das Königseyn Jehova's, werden dabei auf ganz irrige Weise geltend gemacht. Mag das Volk bei seinem Auszug aus Aegypten noch so roh und sinnlich gewesen seyn, so konnte doch sein Gesetzgeber, der als solcher immer zugleich sein Erzieher ist (Gal. 3, 24.), nicht bezwecken, es in dieser Rohheit zu erhalten, sondern im Gegentheil seiner Rohheit entgegenzutreten und seine religiösen Vorstellungen zu läutern. Kann nun schon überhaupt ein Gottesdienst, der nur äufseres Gepräng ist, niemals die religiöse Erkenntnifs fördern, so würde auch namentlich Mose dadurch, dafs er statt des frühern einfachen Cultus einen komplicirten, mit Pomp und Aufwand verbundenen einführte, und seine Institutionen keineswegs blos für das in Aegypten gewesene Volk sondern für alle künftigen Geschlechter (Epod. 27, 21. 28, 43. 30, 8. 21. Lev. 3, 17. 6, 22. 7, 34. u. s. w.) sanctionirte, dem Zweck der religiösen Erziehung entgegengearbeitet, und das Volk in dem Zustand, in welchem es sich zur Zeit des Zugs durch die Wüste befand, recht geflissentlich erhalten haben. Was sodann das Königseyn Jehova's betrifft, so darf dasselbe nicht so aufgefafst werden, dafs bei der Anbetung d Verehrung Gottes über

dienstes in Gang gebracht . . . Sinnlicher, in die Augen fallender konnte Jehova, der Gott Israels, unter seinem Volke nicht wohnen. Alle Morgen und Abend ward geopfert und geräuchert; die Nacht durch brannten im Zelt die Lampen; auf dem Tisch lagen die Tafelbrode, die alle acht Tage weggenommen und mit frischen ersetzt wurden. Auch Trinkgefäfse waren vorhanden. Täglich fanden sich die Bedienten um die bestimmte Zeit zur Aufwart ein, waren immer bereit, die Geschenke für den König und Herrn in Empfang zu nehmen und zu besorgen. So hatte Er unter den Israeliten seine Hofstatt, seine Heerd, seine Tafel, seine Dienerschaft." — Köppen die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit I, S. 382 fg.: „Zu Ausführung grofser, weit reichender Absichten nahm Gott die Israeliten zu einem besondern Volk an, und ward also auch weit näher und eigentlicher als er König und Herr der Welt ist, ein König dieses Volkes, und schlug gewissermafsen sichtbar seinen Thron bei diesem Volk auf, d. i. er gab durch sinnlich merkliche Aeufserungen und Thaten seine besondere Gegenwart und Herrschaft zu erkennen. Sollte dieses nicht bei einem ungebildeten und sinnlichen Volke geringschätzig werden, so mufste auch diesem Könige zu Ehren ein gewisser mit Pomp und Feierlichkeit verbundener Dienst angeordnet seyn, wodurch der Respekt unterhalten und die Verehrung der Gottheit befördert ward. Dieser erhabene König ordnete sich daher an, nicht allein einen äufserlichen Dienst, sondern auch gewisse ausgezeichnete Personen, die denselben verrichteten. Diese waren die Priester, gleichsam Staatsbediente des in Israel herrschenden Königs . . . Und zu einer solchen feierlichen Verehrung ward hauptsächlich das schon sonst übliche Opfern bestimmter und feierlicher angeordnet."

dieser besondern Erscheinungsform das eigentliche Wesen des Verhältnisses zu Israel, nämlich das allgemein göttlich-menschliche ganz in den Hintergrund tritt, ja völlig verschwindet. Dadurch eben, dafs die ganze Anbetung zum blosen Contrefait eines Königdienstes wird, verliert sie das rein religiöse Element, das doch die Hauptsache ist, und die an sich wahre und tiefe Idee von der Herablassung Gottes zu den Bedürfnissen seines Volkes wird zu einer ganz unwürdigen roh anthropopathischen Volksvorstellung herabgesetzt, so dafs sie an eine wahre Carricatur streift. Ueberhaupt aber kann es keine Auffassung des Verhältnisses zwischen Staats- und Cultuseinrichtungen geben, die dem Sinn und Geist des Alterthums, vorzüglich des orientalischen, mehr zuwider wäre, als die besprochene. Denn es ist eine über alle Zweifel erhabene Thatsache, dafs das Alterthum seinen Cultus nicht nach der Staatseinrichtung formte, als hätte es je einen Staat und eine politische Institution vor der Religion gegeben, sondern umgekehrt die politischen Verhältnisse wurden ganz nach religiösen Ideen geordnet. Nicht nachdem man einen Herrscher eingesetzt und alle seine Verhältnisse geregelt, glaubte man auch an eine Gottheit und trug die irdischen Herrscherverhältnisse dann auf dieselbe über, vielmehr wurden die Verhältnisse der Gottheit auf die Herrscher übertragen. [1]) Was für die ganze Welt die Gottheit ist, das sollte für die kleine Welt eines einzelnen Reiches der Monarch seyn, also ein Gott im Kleinen, und, insofern die Gottheit im Himmel wohnt und herrscht, ein Gott der Erde. Je nachdem man sich dann den Himmel und seine Anordnungen und Einrichtungen, die himmlische und göttliche Regierungsweise dachte, bildete man darnach, zumal gemäfs der im ganzen Orient verbreiteten Vorstellung, dafs das Irdische Spiegel und Abbild des Himmlischen sey, die Verhältnisse der Götter der Erde, und gab dadurch den politischen Institutionen zugleich ein göttliches Gepräge, eine religiöse Sanction. Daher rührt es denn, dafs die Herrscher und Könige öfter unter denselben Formen wie die Gottheit selbst verehrt wurden, nimmer und nirgends aber wurde die Verehrung und Anbetung der Gottheit nach dem Königsdienste gemodelt [2]). Wenn diefs nun nicht ein-

1) Creuzer Symbolik dritte Ausg. I, 1. S. 40. fg. 133. — Heeren Ideen I, 1. S. 430 fg.

2) Bei einer für unsere ganze Untersuchung, wie sich zeigen wird, so höchst beachtenswerthen Sache müssen wir einige nähere Belege anführen. Dafs die Hebräer selbst die Herrscher und Gewalthaber der Erde „Götter" und „Götter der Erde" nannten, sieht man aus Ps. 82, 16. 45, 8. (Exod. 21, 6. 22, 7. 8. Ps. 138, 1.). Die alten Inder be-

mal im Heidenthum der Fall war, so wird noch viel weniger der Mosaismus, dem man doch einen Vorzug vor dem Heidenthum zugesteht, beim Cultus von einem so gemein anthropopathischen Princip ausgegangen seyn. Die neuern Untersuchungen über die Religio-

trachteten ihre Könige als „die eigentlichen Stellvertreter der göttlichen Vorsehung, die wahren Ebenbilder des göttlichen Weltkönigs"; in Anreden hieſs der Monarch „wie bei den Hebräern schlechthin *Deva*, Gott"; das königliche Insigne war ein Rad, das zugleich Symbol des Weltregierers Wischnu war und das groſse Triebrad dieser Regierung vorstellte, daher der Name der Könige Kiakravartti, d. i. Radlenker. Der Hof des Indischen Fürsten und sein Thron wurde als sein Himmel betrachtet. (Vgl. von Bohlen das alte Indien II, S. 43 fg. Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu. S. 358 ff. 550.) Das regierte Land selbst hatte seine Himmelsgeographie (Kanne erste Urkunden der Geschichte. S. 44.). Nicht minder waren die alten Perser gewohnt, ihren König als den „Repräsentanten Ormuzds", und den „Gott der Erde" zu betrachten (Kleuker Zendavesta I, S. 63. Plutarch Themistocl. 27. Opp. I. pag. 227.). Nach dem Zeugniſs der Inschriften auf alten Denkmälern führten noch im dritten und vierten Jahrhundert nach Chr. Geb. die Persischen Könige der Dynastie der Sassaniden den Titel: „Gott". (Silvestre de Sacy Memoir. sur divers. Antiq. de la Perse. pag. 35. Rosenmüller altes und neues Morgenland IV, S. 50.). Der ganze Persische Hof war nach dem Muster der himmlischen Hofhaltung Ormuzds eingerichtet. Die Wohnung und insbesondere der Thron des Herrschers stellte den Himmel vor und hieſs auch so. Um den Glanz des Lichtthrones Ormuzds nachzubilden, war der Thron so mit Edelsteinen bedeckt, daſs man wegen des blendenden Glanzes nicht lange mit dem Blick darauf verweilen konnte (Hoffmann das Buch Hennoch S. 182. Note 23. Brisson de regno Pers. pag. 264.). Die nächste Umgebung Ormuzds im Himmel waren die sieben Amschaspands, die höchsten Himmelsgeister; ihnen nachgebildet waren die sieben Satrapen oder höchsten Staatsbeamten die nächste Umgebung des Königthrones. (Hengstenberg Beiträge I, S. 125 fg.) An den vier Ecken oder Enden des Himmels dachte man sich vier Hauptgestirne, die den ganzen Himmelsraum einschlossen und den vier Vögeln des Himmels oder Jynx entsprachen; ihnen nachgebildet befanden sich an der königlichen Wohnung, wie am Throndache vier Vögel, die die Götterzungen hieſsen (Philostrat. vita Apollon. 1, 25. Creuzer Commentat. Herodot. I, §. 25. Münter Religion der Babylonier. S. 34.) Ganz ähnliche Vorstellungen über das Königthum finden sich bei den alten Babyloniern, ja selbst den Griechen waren sie nicht fremd. (Münter a. a. O. S. 31. Plato de leg. 3. pag. 316.) Besonders treten sie noch im neuern Orient hervor. Der Chinesische Kaiser heiſst der Sohn des Himmels, oder auch Tien, nach den Chinesischen Auslegern so viel als „der Geist, der den Himmel regiert." (Du Halde Beschreibung des Chinesischen Reichs III, S. 5.); man nennt ihn „den einzigen Herrn der Welt, seine Befehle werden für heilig gehalten, seine Worte sind Orakel, und alles, was von ihm kommt, ist heilig; man sieht ihn selten, man redet nicht anders mit ihm als knieend, die Ehrfurcht vor ihm geht bis zur Anbetung." (Du Halde a. a. O. Zusätze II, 2. §. 48.). Das Chinesische Reich heiſst bekanntlich das „himmlische Reich", und als oberster politischer Grundsatz gilt: „daſs diejenigen, welche über andere herrschen, dem Himmel (Tien) nachahmen" (Du Halde III, 5.). Der Pallast des Kaisers hat Form und Einrichtung des Himmels, wie wir weiter unten sehen werden. Die ganze Erde wird in neun Gattungen eingetheilt, der Kaiser darum auch als Regent über die neun Erden bezeichnet und in neun Ordnungen sind auch die höchsten Staatsdiener, die Mandarinen, abgetheilt. Unter dem Nachfolger des uralten Kaisers Yao, der neun

nen des Alterthums haben es zur unbezweifelten Gewifsheit erhoben, dafs die sinnliche Form der heidnischen Culte bildlicher Natur ist, und das Aeufserliche nimmer als solches nur aufgefafst werden kann. Nicht über, sondern unter allen heidnischen Culten würde aber der Mosaische stehen, wenn er allein eine Ausnahme machte und ihm die ganze Gottesverehrung nichts weiter als blos äufseres Gepräng, Nahrung für die Rohheit, Sinnlichkeit und Augenlust des gemeinen Volkes wäre. Es kommt vielmehr gerade beim Mosaismus noch ein besonderer Grund hinzu, welcher durchaus nöthiget, der sinnlichen Form seines Cultus den Charakter der Bildlichkeit zuzugestehen. Das unterscheidende und charakteristische Princip des Mosaismus ist nämlich die Einheit und Geistigkeit Gottes, wie sie der Dekalogus in seinem ersten und zweiten Gebot lehrt, in welch letzterem sehr nachdrücklich jedes Bild und Gleichnifs Gottes, wie es auch nur beschaffen seyn möge, untersagt wird [1]). Mit einem bild- und gestaltlosen, unsichtbaren,

Kanäle gegraben, wurde das Reich nach den vier Weltgegenden eingetheilt, vier Berge ihnen entsprechend angenommen, und über jeden derselben ein Oberhaupt gesetzt; zwölf Mandarinen, entsprechend den 12 Zodiakalzeichen herrschten über das Volk. Etwas später wurde das Ganze in neun Provinzen getheilt, deren jede ihren Vorsteher hatte, die Prozinz Ki in der Mitte wurde vom Kaiser selbst regiert, im Centrum befand sich der Hof (Görres Mythengeschichte I, S. 17.). In dem benachbarten Tibet wird der Dalai Lama als Inkarnation des Buddha und auch von den Chinesen als Gott auf Erden und weltlicher Machthaber verehrt (Ritter Erdkunde von Asien I, S. 260.). Von ihm sagt Turner (Gesandschaftsreise an den Hof des Teschoo Lama S. 351.): „Ein souveräner, unbefleckter, unsterblicher, allgegenwärtiger und allwissender Lama steht an der Spitze des Gemeinwesens, er gilt für den Stellvertreter des einzigen Gottes." Auch der Wohnsitz dieses Herrschers ist nach religiösen Ideen eingerichtet; sein Pallast ist zugleich Tempel (Ritter a. a. O. III, S. 237.). Der Titel des Königs von Siam ist Konluang d. i. Herr über Alles, auch heifst er der Unfehlbare, Allmächtige, Herr alles Lebens. Dieselben Namen führt auch das Oberhaupt der Laos in Hinterindien (Ritter a. a. O. S. 1123. 1243.). Aehnliche Vorstellungen finden sich auch bei den Ashantees und im Priesterstaate Damer in Afrika, wo die Wohnung des meist unsichtbaren Oberhauptes eine Art Tempel ist (Ritter Erdkunde von Afrika. S. 544. 329.). Weitere Belege werden im Verlauf unserer Untersuchung da und dort gegeben werden.

1) Nach Vatke (bibl. Theologie I, S. 233—235.) hat diefs zweite Gebot einen „spätern Ursprung", und zwar soll es erst entstanden seyn können, als die zuerst (?) im Salomonischen Tempel vorkommenden Cherubsbilder wieder ihre Bedeutung verloren hätten, also wohl in der nachexilischen Periode. Im Uebrigen zählt Vatke selbst den Dekalogus zu den ältesten und ächtmosaischen Stücken. Fragt man nun, warum denn gerade diefs zweite Gebot unächt seyn soll, so zeigt sich auf eine merkwürdige Weise, wie hier die Kritik gänzlich in der Dienstbarkeit des Hegelschen Systems steht. Dieses nämlich lehrt den Verfasser eine allmälige Entwicklung des Monotheismus. Mose soll allerdings schon Monotheist gewesen seyn, was ihm von Bohlen (Genesis Einleitung

rein geistigen Wesen aber läfst sich auch nur auf unsichtbare geistige Weise in eine wahrhafte Verbindung treten, und niemals kann das Sinnliche als solches eine rein geistige Verbindung vermitteln. So gewifs daher das Object des Mosaischen Cultus ein unsichtbarer, nicht sinnlicher, geistiger Gott ist, so gewifs ist auch das Sinnliche als Form dieses Cultus nicht in sich Zweck, sondern Bild und Darstellung übersinnlicher, geistiger Verhältnisse. Das Gebot: du sollst dir kein Bildnifs machen, ist ein unumstöfslicher Beweis für den bildlichen Charakter des Mosaischen Cultus. Dieser wird weiter auch noch dadurch mittelbar bestätigt, als es zur Pflicht gemacht ist, in dem Gesetz, dessen gröfster Theil aus Cultusvorschriften besteht, zu forschen. Was wäre aber darin „Tag und Nacht" (Jos. 1, 8. Ps. 1, 2.) zu forschen, wenn es sich um nichts weiter handelte, als um die Handhabung eines blosen Ceremoniells, das wenn auch noch so komplicirt, doch kaum ein Jahr geschweige eine fortgesetzte Beschäftigung die ganze Lebenszeit hindurch zur Erlernung und zum Einstudiren bedürfte? Die Bitte: „Oeffne meine Augen, dafs ich schaue die Geheimnisse deines Gesetzes" (Ps. 119, 18) wäre eine sinnlose, wenn das Sinnliche im Cultus nur als solches in Betracht käme, da ja jeder diefs mit den Leibesaugen sehen konnte und kein Oeffnen der Geistesaugen durch göttliche Wirkung nöthig hatte. Noch weniger läfst uns das Neue Testament über die Bildlichkeit des Mos. Cultus im Zweifel. Der Brief an die Hebräer setzt sie durchweg voraus, und Paulus nennt namentlich das Ritualgesetz eine σκιὰ τῶν μελλόντων Kol. 2, 17; auch der Ausdruck von dem Gesetz als παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν setzt voraus, dafs der Cultus etwas mehr war als ein bloses Ge-

§. 13.) abgestritten hatte; allein die Erkenntnifs der Idealität Gottes soll ihm noch gefehlt haben, und deshalb kann das zweite Gebot des Dekalogus nicht ächt seyn. „Dem mosaischen Zeitalter dürfen wir einen solchen Riesenschritt [von Monotheismus bis zur abstrakten Idealität Gottes] nicht zutrauen"; für Moses Zeitgenossen sey jenes Gebot zwecklos gewesen „da ihre Anschauung nicht die ideale Höhe erreicht haben konnte, die das blose Verständnifs eines solchen Verbotes voraussetzt, und da das sinnliche Volk dadurch vielmehr zum Götzendienst veranlafst werden konnte". Aufserdem ist das Gebot nach dem subjectiven Geschmack des Verf. zu lang und ausführlich. Das sechste ist aber noch länger und ihm doch nicht zu lang, denn er bestreitet die, welche den Sabbath für eine nachmosaische Institution gehalten wissen wollen. Auch das letzte Gebot ist lang. Bedenkt man, dafs gerade das zweite den unendlich wichtigen Unterschied zwischen Mosaismus und Heidenthum hervorhebt, dafs Israel von lauter Bilderdienern umgeben war, so erwartet man vor allem hier Ausführlichkeit und Aufzählung des Einzelnen. Was die Cherubsbilder betrifft, so waren sie keine Bilder von Gott, und dafs nicht alle Bilder schlechthin verboten waren, wird keines Beweises bedürfen.

präng und orientalisches Hofceremoniell. In neuester Zeit darf man daher auch wohl die bestrittene Ansicht vom Mos. Cultus als eine bereits antiquirte betrachten, nur hie und da hört man noch einzelne Reminiscenzen aus ihr, und im Allgemeinen wird die Bildlichkeit gerne als eine ausgemachte Sache zugestanden.

Ist nun auch die Bildlichkeit des Mos. Cultus im Allgemeinen aufser Zweifel, so fragt sich weiter, von welcher Art dieselbe ist. Unter den verschiedenen Stufen und Gattungen der Bildlichkeit können hier nur zwei in Betracht kommen, nämlich die symbolische und die typische. Das Symbol ist irgend eine für die sinnliche Anschauung unmittelbar vorhandene äufserliche Existenz, welche nicht etwas für sich, und um ihrer selbstwillen da ist, sondern auf ein Anderes, nicht sinnlich Vorhandenes hinweist, und als sichtbare, sinnliche Hülle des Unsichtbaren und Uebersinnlichen erscheint. Ursprünglich und eigentlich ist das Symbol nicht schlechthin Bild oder Sinnbild, sondern gehört nach Creuzers gelehrter Untersuchung nur dem religiösen Kreise an und dient somit zur Veranschaulichung göttlich-menschlicher Verhältnisse [1]). Der Typus ist, wenigstens dem allgemein recipirten theologischen Sprachgebrauch gemäfs, zwar gleichfalls Symbol, jedoch mit wesentlicher Beziehung auf die Zeit: das Andere, auf welches er durch sein Aeuferliches hinweist, ist nämlich ein noch nicht wirklich Vorhandenes, Gegenwärtiges, sondern ein noch zu Geschehendes, Künftiges; der Typus ist ein prophetisches Symbol. Dafs der Mos. Cultus einen symbolischen Charakter habe, mufs im Grunde mit der bisher erwiesenen Bildlichkeit überhaupt zugestanden werden; dafs er aber einen typischen Charakter habe, d. h. dafs in ihm die neutestamentlichen Verhältnisse vorgebildet seyen, das wird von Vielen bezweifelt, von noch Mehrern bestimmt verworfen. Allein vom Standpunkt des Neuen Testaments aus kann diefs nimmermehr geschehen. Denn nichts kann gewisser seyn, als dafs die neutestamentlichen Schriftsteller dem Mos. Cultus diesen typischen Charakter zugestehen. Der Apostel Paulus nennt das Ceremonialgesetz im Allgemeinen eine *σκιὰ τῶν μελλόντων* Kol. 2, 17, und wenn er das ganze Mos. Gesetz, worunter ja doch jedenfalls die Cultvorschriften begriffen sind, einen Erzieher auf Christum nennt Gall. 3, 24., so liegt darin nothwendig die Voraussetzung, dafs zwischen dem Gesetz und Christo eine innere

1) Creuzer Symbolik I, S. 35 fg. Ueber den Begriff des Symbols vgl. auch Baur Symbolik I, S. 7 fg. besonders Hegel Aesthetik I, S. 391 fg.

Verwandschaft und gegenseitige Beziehung stattfinde. Vor allem aber liegt die typische Betrachtungsweise der Darstellung des Hebräerbriefes zu Grunde, so dafs es eine Unmöglichkeit ist, sie in Abrede zu stellen. Es gründet sich nämlich dieser typische Charakter des Mos. Cultus auf das Verhältnifs der beiden Oekonomieen des Alten und Neuen Bundes zu einander. Der religiöse und historische Zusammenhang beider liegt offen vor Augen da, so dafs ihn auch der Befangenste zugeben mufs. Fragen wir aber auch nach dem Wesen und der Beschaffenheit dieses Zusammenhangs, so erscheint er unwidersprechlich als der der niedern Stufe mit der höhern. Wie nun schon in der physischen Welt ein organischer Zusammenhang statt findet, so dafs die niedere Stufe etwas enthält, das über sie selbst auf eine höhere hinausweist und dieselbe zugleich bedingt, d. h. dafs sie der Typus dieser höhern ist, so nochvielmehr in der Welt des Geistes, in der durch die Geschichte bedingten Entwicklung des geistigen, insbesondere des religiösen Lebens. Hat man nun von jeher die Geschichte und Entwicklung des menschlichen Geschlechts überhaupt als ein *prophetiae genus*, wie Baco sagt, betrachtet, so wird am wenigsten die Vorstufe des Christenthums, der alte Bund in religiöser und historischer Beziehung, davon ausgenommen werden können. In neuester Zeit hat man darum auch von den verschiedensten Seiten her keinen Anstand mehr genommen, das typische Verhältnifs der alttestamentlichen Oekonomie zur neutestamentlichen wenigstens im Allgemeinen anzuerkennen[1]. Sobald aber diefs einmal zugestan-

1) Absichtlich führe ich hier gerade das Zeugnifs eines Gelehrten an, den man in diesen Dingen wohl nicht für befangen ausgeben wird. In der Abhandlung: Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus, in den Studien von Daub und Creuzer, 3. Bd. S. 241 fg. sagt de Wette S. 244 fg.: „das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen. Schon lange vor Christus wurde die Welt vorbereitet, in welcher er auftreten sollte; das ganze alte Test. ist Eine grofse Weissagung, Ein grofser Typus von dem, was da kommen sollte und gekommen ist. Wer kann es den heiligen Sehern des A. T. absprechen, dafs sie die Ankunft Christi schon längst zuvor im Geiste geschaut und in prophetischen Ahnungen klarer oder dunkeler, die neue Lehre vorempfunden haben? Und kein durchaus leeres Spiel war die typologische Vergleichung des A. T. mit dem N. T. Auch ist es schwerlich bloser Zufall, dafs die evangelische Geschichte in den bedeutendsten Momenten der mosaischen parallel geht. Im Judenthum lag wie im Keime Blätter und Früchte, das Christenthum. Freilich bedurfte es der göttlichen Sonne, um hervorzubrechen!" Aehnliche Aeufserungen finden sich in desselben Gelehrten Abhandlung: Ueber die symbolisch-typische Lehrart des Briefs an die Hebräer, im 3ten Heft der theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. Wie sich damit die Behauptung in seiner Archäologie §. 221. S. 220.: „Nur solche Ideen können symbolisirt seyn, welche den Urhebern der Symbole bekannt

den ist, wird es zur auffallenden Inkonsequenz, namentlich doch dem Gesetz, dessen Hauptbestandtheil Cultusvorschriften ausmachen, den typischen Charakter abstreiten zu wollen. Die ganze alttestamentliche Oekonomie wird ja eben in ihrem Verhältnifs zur neutestamentlichen schlechthin „das Gesetz" genannt, wobei vorausgesetzt wird, dafs das Gesetz Basis und Seele des Alten Bundes ist. Die ganze alttestamentliche Religion entwickelte sich an und aus dem Gesetz namentlich als Gesetz des Cultus, in welchem sich alle Vorstellungen über die göttlich-menschlichen Verhältnisse concentriren; wenn also irgend etwas im Alten Bunde als Typus zu betrachten ist, so ist es das Cultusgesetz, und nur wenn man alle Typologie überhaupt verwirft, was nur auf dem Wege roher Gewalt geschehen kann, läfst sich der typische Charakter des Mos. Cultus leugnen. Die frühere Theologie hat diefs daher auch als eine ausgemachte Sache angesehen und versucht, den typischen Charakter im Einzelnen nachzuweisen; besonders hat sich in dieser Hinsicht eine bestimmte theologische Schule, die des Coccejus, ausgezeichnet, und es ist ihr gelungen, diese Nachweisung zu einer eigenen theologischen Disciplin, die den Namen Typik erhielt, zu erheben. Das Ziel der Coccejanischen Typik war aber, darzuthun, wie Alles im alttestamentlichen Cultus im Ganzen wie im Einzelnen vom Gröfsten bis zum Kleinsten sich auf den im Fleisch erschienenen Messias Jesus, auf seine Geschichte, seine Gemeinde, sein Verhältnifs zu letzterer im Ganzen wie zu jedem einzelnen Mitgliede beziehe, kurz wie die ganze neutestamentliche Oekonomie von ihrer realen und idealen Seite her im Mos. Cultus vorgebildet sey. Allein diese Typik konnte sich durchaus nicht halten, und ist als theologische Disciplin gänzlich in Mifskredit gekommen. Und allerdings so fest wir auf dem typischen Charakter des Mosaischen Cultus überhaupt bestehen müssen, so wenig sind wir gesonnen, der Typik, wie sie bisher von den Coccejanern betrieben

waren, womit die Typologie verworfen wird", vereinigen lassen, kann ich nicht recht einsehen. Ueberhaupt aber scheint in neuester Zeit die so lange gänzlich verworfene Typik wieder mehr zu Ehren zu kommen, wie sie denn von allen denen, die sich nicht blos mit dem Buchstaben der Schrift, sondern auch mit ihrem Geist beschäftigen, immer mehr anerkannt wird. Vergeblich wird sich die neuere Exegese namentlich in Betreff der Weissagungen noch lange spreitzeu können gegen eine typische Auffassung. Man vgl. übrigens vorzüglich; Beck Versuch einer pneumatisch hermeneutischen Entwicklung des 9ten Kap. im Briefe an die Römer, besonders den auch in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831 Heft 3 abgedruckten Anhang; ferner die interessanten Zusammenstellungen bei Tholuck Commentar zum Briefe an die Hebräer Beilage 1. S. 1 fg.

worden, das Wort zu reden. Dieselbe leidet besonders an einem dreifachen Gebrechen. Das erste ist der Mangel an einer idealen Auffassung des Zusammenhangs zwischen dem alten und neuen Bunde; der Standpunkt ist ein zu sehr äufserlich historischer, und wird meist auf Unkosten des idealen und rein religiösen Elementes hervorgehoben. Diefs brachte in die ganze Typologie ein äufserliches Verfahren, was wiederum Mechanismus und Pedantismus zur Folge hatte. Mit diesem Mangel hängt ein zweiter genau zusammen: es fehlte bei der Deutung der Typen an festen Principien und Gesetzen, nach denen zu verfahren war, wovon Unsicherheit und Willkür die natürliche Folge seyn mufste. Wohl stellte man hie und da gewisse Regeln auf, aber diese sind so vag und unbestimmt gehalten, dafs dadurch dem willkürlichen Hin- und Herrathen keineswegs die gehörige Schranke gesetzt war. [1]) Diese Willkür in Verbindung mit dem Pedantismus war es denn auch, was die Typik zumal vom Beginn der kritischen Periode an in Verruf brachte, so dafs sie von den Gegnern, wenn auch unter ihnen keine leichtfertige gewesen wären, leicht lächerlich gemacht werden konnte, und noch jetzt bei Vielen für ein Synonymum von Phantasterei und mystischer Spielerei gilt [2]) Das Hauptgebrechen ist aber die Verkennung der Natur und des Wesens des Typus. Dieser weist zwar seiner Natur nach auf Künftiges hin, allein dieses Künftige macht doch keineswegs das ausschliefsliche und alleinige Wesen der niedern Stufe aus, welcher es angehört, son-

1) Man vergleiche die Regeln, die der bekannte Coccejaner H. Witsius in seiner Schrift De Oeconomia foederum IV, 6. §. 7 fg. S. 516. aufgestellt hat.

2) Beispiele dieser Willkür liefsen sich genug und genug anführen. Ich will einige, die ersten besten auf unsern Gegenstand bezüglichen herausheben. J. J. Cramer in seiner gelehrten Schrift de ara exteriori cp. 12, 1. beantwortet, nachdem er zu erweisen unternommen, dafs Christus *per omnia* dem Brandopferaltar *similis* gewesen, die Frage: *Quadratus quomodo Christus fuerit?* denn der Altar war viereckigt. Nach Sal. van Till (de Tabernaculo Mosis cp. 25 am Schlufs) sind die zum heiligen Leuchter gehörigen Lichtputzen ein Typus einer geheiligten Vernunft, welche die immer von Neuem sich zeigenden Irrthümer vertilgt; und Witsius (Miscell. sacra, pag. 416.) findet in den metallenen Fufsgestellen des Brettergerüstes der Stiftshütte ein Vorbild des δικαιωμα Christi; Lundius giebt nach den Rabbinen dem Schaubrodtisch fünf Riegen übereinander, auf denen die Brode gelegen, und deutet dann so: „Also finden wir das Brod des Lebens Jesum gleichsam auf 12 Riegen in unserm Glaubensbekenntnifs, indem wir in unserm andern Artikul zwölf Stücke von Jesu Christo glauben (Jüdische Heiligthümer S. 130.). Die spätere „typische Gottesgelahrtheit“ von Michaelis ist zwar bedeutend nüchterner, aber doch immer noch sehr willkürlich. Auch in dem neuesten vieles Treffliche enthaltenden Abrifs der Typik in von Meyers Blättern für höhere Wahrheit Bd. 10. vermisse ich feste Principien.

dern ist in dieser nur als Keim einer neuen Entwicklung enthalten; bei aller Verbindung mit der höhern Stufe ist doch die niedere auch nothwendig etwas für sich, und hat ihr eigenthümliches Wesen. Diefs hat man in der alten Typologie gänzlich übersehen, und den Ritualcultus so behandelt, als sey er rein und allein nur um der künftigen Dinge willen da, und ohne diese in sich selbst nichts; man hat seine Beziehung auf die Gegenwart völlig ignorirt, und nur sein prophetisches Element gelten lassen. Allein wenn Paulus das Gesetz einen Schatten der künftigen Güter nennt, so ist ihm der Vergleichungspunkt doch keineswegs die reine Nichtigkeit des Schattens, sondern dafs der Schatten das Bild des Körpers ist. Mag das ganze alte Testament ein grofser Typus auf das neue seyn, so ist es doch auch etwas für sich und in sich selbst Bestehendes, denn es wäre ganz gegen die Natur der beiden Oekonomien und gegen den Erziehungsplan Gottes, wenn auf der niedern Stufe der religiösen Entwicklung das Erziehungsmittel ein solches gewesen seyn würde, das in gar keiner unmittelbaren Beziehung zu denen gestanden hätte, für welche es eigentlich da war. Die Bildlichkeit des Mosaischen Cultus mufs daher nothwendig zuerst und zunächst eine für sich selbst bestehende gewesen seyn, also keine blos und allein vorbildliche. Der Mosaische Cultus war bildliche sinnliche Darstellung der Mosaischen Religion und nicht der christlichen; die sinnliche Form, die er trägt, mufs also auch zuerst und zunächst auf die eigenthümlich Mosaischen und Israelitischen Religionsideen sich beziehen, und nur mittelbar können die christlichen Wahrheiten in ihm angedeutet seyn. Wir denken uns das Verhältnifs daher so, dafs die Wahrheiten oder religiösen Ideen, welche der alttestamentliche Cultus sinnlich und bildlich darstellt, ihre eigentliche Realität oder Erfüllung erst im Neuen Testamente haben, denn alle religiöse Wahrheit concentrirt und realisirt sich in dem, der die Wahrheit selber, und in dem sie erschienen ist, in Christo (Joh. 1, 17. 14, 6.); dem ungeachtet aber kommt, weil alle religiöse Wahrheit an sich allgemein, ewig, über alle Zeit erhaben, also auch im Alten Bunde an sich keine andere als im Neuen ist, dem Ritualkultus des alten Bundes zugleich eine unmittelbare Beziehung auf die allgemeine religiöse Wahrheit zu. Diese unmittelbare Beziehung nachzuweisen, ist das Ziel unsrer Untersuchung; wir wollen zu zeigen versuchen, wie der im Sinnlichen sich bewegende Mosaische Cultus eine bildliche Darstellung der den Keim der christlichen Wahrheit enthaltenden Mosaischen Religion ist. Erst daraus kann

sich eigentlich eine Typik entwickeln, die nicht mehr frei in der Luft schwebt und von jedem Wind der Willkür hin und her bewegt wird, sondern auf festen sichern Principien ruht, denn das Verhältnifs irgend eines dem Cultus angehörigen Sinnlichen zur christlichen Wahrheit kann erst dann mit Sicherheit bestimmt werden, wenn seine nächste und unmittelbarste Beziehung oder Bedeutung entschieden ist. Die Typik bleibt jedoch von unsrer Untersuchung gänzlich ausgeschlossen; das Feld der Symbolik ist grofs und unbearbeitet genug, und erst dann wann es gehörig bebaut ist, wenn man über die unmittelbare Beziehung des Ritualkultus zur Mosaischen Wahrheit im Reinen ist, mag zu einer Typik geschritten werden. Zur nähern Verständigung über das Verhältnifs der alttestamentlichen Symbolik zur Typik wählen wir noch ein Beispiel, das dem Mittelpunkt des Cultus angehört. Das Opfer des alten Bundes wird im neuen deutlich als ein Typus auf Christum und seinen Tod bezeichnet. Die dem Opfer überhaupt zu Grunde liegende Idee ist eine ganz allgemeine, sie ist die Seele aller Religion, und keineswegs erst mit dem historischen Christus entstanden. Das alttestamentliche Opfer nun ist eine Darstellung dieser Idee in rein symbolischer Form, und steht in unmittelbarer Beziehung zu dem opfernden Israeliten. Das Hingeben der Seele des Opferthiers d. i. seines Blutes (Lev. 17, 11.) ist Symbol des Hingebens der Seele des Opfernden d. h. seines ganzen Selbsts an Gott, und an diese Hingebung allein ist ganz der Natur der Sache gemäfs die Wiederherstellung des durch Sünde gestörten Verhältnisses zu Gott geknüpft. Demnach ist das alttestamentliche Opfer keineswegs nur Darstellung einer rein zukünftigen noch gar nicht existirenden Sache, sondern einer allgemeinen an keine Zeit gebundenen religiösen Idee. Allein diese Idee hat erst ihre Realität erhalten und ist zur Wahrheit, d. h. erfüllt worden in Christo, der sich selbst, seine ψυχή hingab; und weil dieselbe nichts Selbstisches hatte, weil sie rein und vollkommen war, ist Christi Opfer das einzig wahre, vollkommene Opfer, durch welches alle symbolischen Thieropfer nothwendig abrogirt sind. Diejenigen nun, welche durch den Glauben in innere Lebensgemeinschaft mit Christo treten, erhalten dadurch das Vermögen, sich selbst hinzugeben zu einem lebendigen, Gott wohlgefälligen Opfer, welches ist die λογικὴ λατρεία Röm. 12, 1. So ist das Opfer der alttestamentlichen Oekonomie für sich Symbol und zugleich Typus des Opfers der neutestamentlichen Oekonomie, auf die es vermöge seiner Unvollkommenheit wie die σκιὰ auf das σῶμα hinweifst.

Insofern aber im Neuen Bunde die im Alten bildlich dargestellte Wahrheit vollkommen und erfüllet ist, wirft das Neue Testament nothwendig zugleich einen hellen Schein auf die bildlich dargestellte Wahrheit des Alten, und letztere läfst sich in diesem Lichte desto leichter erkennen. Daher, dafs die spätern Juden sich diesem Lichte verschlossen, kommt mit der unbegreifliche Mangel an Verständnifs der Mosaischen Symbole, für welches sie doch in den alttestamentlichen Schriften selbst und theilweise auch in ihrer ältern Tradition so manche Winke hatten.

Wird nun auch wohl in neuster Zeit der symbolische Charakter des Mosaischen Cultus allgemein zugestanden, so geschieht diefs doch nur mit einer gewissen Einschränkung. „Nicht Alles, sagt de Wette, ist symbolisch: Manches dient blofs zum Gepränge und zur Unterstützung der Hierarchie, Manches ist vom Herkommen überliefert, und hat seine ursprüngliche Bedeutung verloren"*). Gegen eine solche theilweise Bildlichkeit müssen wir uns jedoch sehr bestimmt erklären. Denn wenn einmal das Ganze des Cultus einen bildlichen Charakter in sinnlicher Form haben sollte, so kann auch das Einzelne nicht davon ausgeschlossen gewesen seyn, oder wer will die Gränze ziehen und sagen: bis hierher geht die Bildlichkeit und nicht weiter? welches ist das Princip, nach welchem soll bestimmt werden können, was bedeutungsvoll und was bedeutungsleer, was sinnbildlich und was sinnlos ist? Es scheint, als ob man hier aus der Noth eine Tugend machte, und dasjenige, was man nicht deuten kann oder was bei einer oberflächlichen Betrachtung nicht sogleich seine Bedeutung zu erkennen giebt, für blofses Gepränge erklärte. Es wird sich aber zeigen, dafs man gar vieles für blofses Gepränge hält, was bei genauerer Betrachtung einen sehr guten, ja naheliegenden Sinn hat. Läfst sich das Einzelne so deuten, dafs es als integrirendes Glied des Ganzen erscheint und mit demselben in einem innern nothwendigen Zusammenhange steht, so liefse sich seine Bildlichkeit nur durch einen Machtspruch in Abrede stellen. Hier kommt alles auf die nähere Nachweisung an; im Allgemeinen aber hat Niemand, wenn er die Bedeutung eines Ritus oder eines Cultgeräthes nicht nachzuweisen vermag, das Recht, auch überhaupt alle Bedeutung ihm abzusprechen. Vielmehr gilt das, was Tholuck zunächst gelegentlich der Geschichtstypen sagt, besonders von der Bildlichkeit des Cultus: „Es ist nichts Einzelnes in der Offenbarung des A. B., was nicht

*) De Wette Archäologie §. 221. S. 220.

dadurch dafs das ganze A. T. vorbildenden Charakter besitzt, an diesem Charakter Theil hätte, denn ist der Geist einmal im Herzen, so dringt er auch bis in die Fufszeh-Sehne“ [1]). Wir nehmen keinen Anstand zu behaupten: Nichts, gar nichts im Mosaischen Cultus ist blofses Gepräng, d. h. nur da, um dem sinnlichen Menschen zu imponiren, ihn zu ergötzen oder überhaupt ihn zu beschäftigen. Allerdings werden wir auch auf unbedeutende Einzelheiten stofsen, denen wir Bedeutsamkeit absprechen müssen, aber nicht defshalb weil sie blofses Gepränge wären, sondern weil sie nur aus äufserer Nothwendigkeit hervorgegangen sind und dazu dienen, der Mangelhaftigkeit irgend eines Symbols möglichst abzuhelfen, in welche Classe z. B. die Hülfsgeräthe gehören; worüber weiter unten §. 5 das Nähere. Aufserdem aber sind wir nicht berechtigt, auch nur die scheinbar unbedeutendste Kleinigkeit für blofse Zierde oder Gepräng zu erklären. Vielmehr haben oft gerade diese vermeintlichen Kleinigkeiten einen sehr tiefen Sinn. Wie die sinnliche Natur nicht blofs in ihren grofsen Massen ein Zeugnifs von der Macht, Weisheit und Herrlichkeit ihres Urhebers ist, sondern eben so und oft noch mehr gerade in ihren allerkleinsten Gebilden, die nur dem bewaffneten Auge erkennbar sind: so zeigen sich oft jene Kleinigkeiten in dem symbolischen Cultus als besonders bedeutsam und für das Ganze wichtig. Und diefs ist gar nicht allein nur in der Mosaischen Symbolik der Fall, sondern in der aller alten Völker, besonders im Orient. Nichts in den alten Culten, so imponirend es auch für die Sinne ist, so viel Nahrung es der Sinnlichkeit geben mag, ist nur sinnlich und äufserlich; das ganze hohe Alterthum weifs Nichts von blofsem Gepränge in der Religion, diefs ist vielmehr erst eine Frucht späterer Zeit. Von jenen grofsen ägyptischen Tempeln, die durch ihre Gröfse und im Ganzen zur Bewunderung hinreifsen, die auf den ersten Blick nur Werke der Pracht und blofses Gepräng scheinen, sagen gelehrte Augenzeugen: „Alles spricht, Alles ist belebt: die geheimsten Winkel geben noch eine Lehre, eine Vorschrift“ [2]). An den Obelisken war nicht nur das grofse Ganze ein Symbol, sondern auch jeder kleine Strich darauf hatte seine Bedeutung; das Spielzeug des Dionysus, Würfel, Spiegel u. dergl.

1) Tholuck Auslegung des Briefes an die Römer S. 358. der ersten Ausgabe; in der neuesten fehlt diese Stelle.

2) Vergl. bei Heeren Ideen über die Politik u. s. w. II, 2. S. 182.

hatte anerkanntermaſsen eine tiefe Bedetung [1]; der höchst nüchterne von Bohlen erkennt in der bei den Indern und auch bei den Aegyptern vorkommenden kleinen, zu Libationen dienenden Opferschale (κόνδυ) ein Symbol der Yoni der Bhavani, ein Bild der Welt [2]; aus kleinen Zeichen und Gestalten auf Münzen und Gemmen, aus kleinen unbedeutenden hieroglyphischen Gebilden schlieſsen und beweisen die Archäologen allerlei für alte Geschichte und Religion; warum soll nur im Mosaismus Vieles bloſs Gepräng und bedeutungsleer seyn? warum soll ihm die Bildlichkeit im Einzelnen abgesprochen werden? warum soll die Deutung der Schellen und Granatäpfel am priesterlichen Kleide, der Mandelblüthen am heiligen Leuchter, der Hörner am Altar, der Spiegel am Reinigungsbecken u. s. w. Kleinigkeitskrämerei seyn? Selbst vom reinhistorischen Standpunkte aus angesehen wäre es höchst partheiisch, wenn man dem Cultus des doch anerkanntermaſsen über den heidnischen Religionen stehenden Mosaismus eine nur theilweise Bildlichkeit zugestehen und ihm die Einführung eines todten sinnlichen Gepränges, eines äuſserlichen Ceremonienwesens aufbürden wollte.

§. 3.

Grund und Zweck der symbolischen Form des Mosaischen Cultus.

Es liegt in der Natur des religiösen Bewuſstseyns, sich zu äuſsern, zu bewähren, kundzuthun, und darin eben besteht der Cultus überhaupt. Niemals hat es daher noch eine Religion gegeben, die rein und allein innerlich gewesen wäre, sondern jede hatte ihren Cultus d. h. ihre bestimmte Art und Weise, das Innerliche und Gedachte auch äuſserlich auszudrücken. Selbst das Wort, dieser unmittelbarste Ausdruck des Geistigen, ist doch immer zugleich ein Sinnliches, Aeuſserliches, und auch der Cultus also, der sich rein nur im Wort bewegt, kann doch nicht vom Aeuſserlichen loskommen, er ist überhaupt seinem Wesen nach unzertrennlich davon. Da aber dieſs Aeuſserliche wie der Ausdruck so auch der Abdruck des Innerlichen und Geistigen ist, und sich in ihm die religiöse Idee unmittelbar ausprägt, ist es auch nicht etwas schlechthin und bloſs Aeuſserliches, sondern steht

1) Creuzer Symbolik I, S. 592. III, S. 392 fg. (von Bohlen das alte Indien I, S. 160.)

2) von Bohlen a. a. O. I, S. 273.

in bestimmtem Verhältnifs zu einem Innerlichen, d. h. es hat den Charakter des Bildlichen. Das Sinn-Bildliche ist demnach im Allgemeinen durchaus nicht ein dem Cultus an sich Fremdes, nur von Aufsen zufällig an ihn Gekommenes, sondern ein in seinem Wesen, in seiner Natur unmittelbar und nothwendig Begründetes. Die sinnbildliche Form des Mosaischen Cultus kann daher auch an und für sich nicht als etwas Besonderes betrachtet werden, sie hat vielmehr ihren ersten und allgemeinen Grund in der Natur und dem Wesen alles Cultus überhaupt. Dafs aber diese Form von einer bestimmten Beschaffenheit ist, dafs der Mosaische Cultus nicht des möglichst einfachsten Darstellungsmittels der religiösen Vorstellung und Gesinnung sich bedient, dafs seine Form vielmehr eine möglichst sinnliche, sich ganz und gar in Aeufserlichkeiten bewegende ist, das kann nicht in der Natur des Cultus an sich liegen, sondern in der besonderen Beschaffenheit des religiösen Bewufstseyns, das sich gerade auf diese und nicht auf eine andere Weise zu äufsern gedrungen oder veranlafst sieht. Diese besondere Beschaffenheit richtet sich nach der Stufe geistiger Entwicklung, welche das religiöse Bewufstseyn einnimmt, und es ist daher nöthig, dafs wir vor allem die Stufe genauer kennen lernen, aus welcher jener sinnliche Cultus hervorgehen mufste. Die neuern Untersuchungen über die Religionen des Alterthums haben zur Genüge dargethan, dafs sie sämmtlich einen symbolischen Charakter haben, also wie der Mosaismus sich in sinnlichen Formen bewegen. Daraus folgt nothwendig, dafs die Stufe geistiger Entwicklung, welche sich solcher Form bediente, im Allgemeinen nicht gerade eine eigenthümlich Mosaische, Israelitische, sondern eine dem vorchristlichen Alterthum überhaupt gemeinsame, eine ganz allgemein menschliche ist. Das Bedürfnifs, die Summe aller religiösen Ideen und Vorstellungen in lauter sinnlichen Formen darzustellen und aufzufassen, setzt eine Anschauungsweise voraus, bei welcher eine unzertrennliche Verbindung des Geistigen und Leiblichen, des Uebersinnlichen und Sinnlichen, des Idealen und Realen statt findet, und dieses war eben die dem ganzen Alterthum, besonders dem alten Orient gemeinsame Anschauung. Nach ihr ist die ganze reale Welt nichts anderes als die Erscheinung der idealen; die ganze Schöpfung ist wie ein Erzeugnifs so auch ein Zeugnifs und eine Offenbarung der Gottheit; nichts reales ist blofse todte Masse, sondern ist Leib und Körper eines Idealen; die ganze Welt bis zum Stein herab erscheint somit als belebt und gerade darum ist sie Offenbarung des Göttlichen, denn dieses ist

das an sich und schlechthin Lebendige. Diese Weltanschauung ist daher eine eigentlich religiöse zu nennen, die Welt wird dadurch zu einem grofsen Heiligthum, und ihre Einzelheiten sind lauter Zeichen, Worte und Buchstaben eines grofsen Offenbarungsbuches der Gottheit, in welchem Gott redet, worin er Belehrung über sich selbst ertheilt. Das Reale ist dann nicht blofs äufserliches Zeichen, sondern steht als der Leib und nothwendige Ausdruck des Idealen mit diesem in einer Lebensgemeinschaft, so dafs in und mit dem Realen zugleich das Ideale als unzertrennlich von ihm, geschaut wird. War nun dem Menschen die Sinnlichkeit und Sichtbarkeit überhaupt der unmittelbare Ausdruck des Uebersinnlichen, eine Sprache und Offenbarung der unsichtbaren Gottheit an ihn, so folgte daraus nothwendig, dafs wenn er sein Inneres der Gottheit wollte offenbaren, und darthun, worin eben der Cultus überhaupt besteht, er sich derselben Sprache bediente, die die Gottheit mit ihm redete, dafs er dasselbe durch die Gottheit selbst sanctionirte Darstellungsmittel, nämlich das Sinnliche, Sichtbare und Aeufserliche gebrauchte. Da die sinnliche Anschauung überhaupt die erste Basis aller geistigen Entwicklung ist, und der Cultus nicht blofs bezweckt, die religiösen Ideen, die vorhanden sind, kundzuthun nach aufsen, sondern auch wiederum zugleich dieselben anzuregen, hervorzurufen, und den, der sie noch nicht hat, dazu zu erheben, so ist ein an die sinnliche Anschauung unmittelbar anknüpfender Cultus vorzüglich dazu geeignet, den Menschen von Aufsen nach Innen, vom Leiblichen zum Geistigen, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen zu führen *). Jene ganze religiöse Weltanschauung, aus der die symbolischen Culte des Alterthums hervorgegangen sind, ist nun keineswegs eine irrige, unwahre; im Gegentheil sie steht hoch über jener modernen Ansicht, die das Reale und Ideale auf absolute Weise trennt und sich einander gegenüber stellt, so dafs die reale Welt am Ende nichts weiter ist, als ein Kunstwerk Gottes, das wohl von der Weisheit seines Urhebers ein Zeugnifs ablegt, dessen sich derselbe auch noch fortwährend annimmt, das sich aber doch nach unabänderli-

*) Die älteste Lehrart war daher, wie Creuzer nachgewiesen, eine symbolische, sie war ein Weisen und Zeigen des Geistigen am Leiblichen, ein Deuten und Offenbaren des Uebersinnlichen am Sinnlichen. Diefs bezeugt der erste Sprachgebrauch; in den ältesten Dichtern und Prosaikern der Griechen werden die Ausdrücke für Lehre und Unterricht, vom Augenschein, vom Weisen und Zeigen entlehnt, wie δεικνυναι, φαινειν, ἐκφαινειν, auch ἐξηγεισθαι und Andere. Vgl. Creuzer Symbolik I, S. 11.

chen Gesetzen fortbewegt und in einem mehr äufseren Zusammenhang totaler Abhängigkeit, als in einer eigentlichen Lebensverbindung mit ihm steht. Die gemeine Teleologie des Deismus versteht nicht einmal den Begriff des Schaffens, denn dieser begreift schon in sich, dafs die Welt, die ihr Seyn und Wesen aus Gott hat, auch nothwendig ein Zeugnifs seines Wesens seyn und in einer innern wesentlichen Beziehung zum Idealen, Geistigen und Göttlichen stehen mufs. Der Begriff des Schaffens ist unzertrennlich von dem der Offenbarung; das Schaffen ist Mittheilung des Lebens, und wenn alles geschaffen ist durch den göttlichen Lebenshauch, so mufs auch alles Geschaffene diefs Leben athmen, den göttlichen Odem offenbaren. Dem ungeachtet ist aber die Stufe geistiger Entwicklung, auf welcher, wie im Alterthum, das Ideale nur in und mit dem Realen geschaut wird und beides in einer unzertrennlichen Verbindung sich befindet, nicht eine höhere, vollendete, sondern im Gegentheil die niedere, unvollkommene, es ist in Hegelscher Sprache die Stufe der Unmittelbarkeit. Eine höhere Stufe ist die, wo der Geist, ohne an das Medium des Nichtgeistigen gebunden zu seyn, sich selber schaut und weifs. Auf jener Stufe religiöser Anschauug, wo das Ideale nur in und mit dem Realen geschaut wird, ist der Geist noch mehr oder weniger in dem Realen, in der Natürlichkeit befangen und gebunden, er ist noch nicht zum vollkommenen Bewufstseyn seiner Selbst gekommen; es ist noch mehr Stufe und Standpunkt der Kindheit. Der Cultus daher, der aus dieser religiösen Anschauung hervorgegangen, der auf dieser Stufe der menschlichen Entwicklung Bedürfnifs ist, nämlich der durchaus sinnliche, symbolische ist keineswegs der höhere, vollkommene, sonst wäre auch Christi Wort: „Es kommt die Zeit und ist schon jetzt, dafs die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit," Joh. 4, 23. ein verfehltes, und das Christenthum überhaupt, das jenem symbolischen Cultus ein Ende machte, könnte dann kein Fortschritt in der geistigen und religiösen Entwicklung der Menschheit seyn. Ein sinnlicher symbolischer Cultus in der Art, wie er im Alterthum überhaupt und namentlich im A. B. statt hatte, entspricht nicht mehr der Stufe christlicher Erkenntnifs, und die Geschichte des Christenthums hat es gezeigt, dafs gerade dann allemal ein solcher Cultus sich hervorthat und mehr oder minder geltend machte, wann das Licht christlicher Erkenntnifs unter einen Scheffel gestellt worden war.

Hat nun die sinnliche Form des Mosaischen Cultus zunächst ihren Grund in der dem ganzen Alterthum gemeinsamen, mit dem

Entwicklungsgange des menschlichen Geschlechts überhaupt zusammenhängenden religiösen Anschauung, so kommt doch noch insbesondere dazu das eigenthümliche Verhältnifs des Israelitischen Volkes. Nach dem göttlichen Rathschlufs und Erziehungsplan sollte dieses Volk der Träger der göttlichen Offenbarungen, der Vermittler der wahren Religion für das ganze menschliche Geschlecht werden, und aus ihm Licht und Leben für alle Völker kommen (Joh. 4, 22.). Da nun alles Erziehen nicht plötzliches, magisches Emporheben und Herausreifsen aus der natürlichen Stufe auf eine höhere, sondern nothwendig allmählige Entwicklung ist, so erschien auch das Licht und Leben, welches sich von Israel aus über die Welt verbreiten sollte, nicht alsbald in seiner ganzen Fülle und Vollendung, in vollkommener Entfaltung, sondern es wurde als ein Keim in Israel niedergelegt, der sich nach und nach entwickelte, und erst, als die Zeit „erfüllet“ war, in seiner vollen Kraft und Herrlichkeit hervortrat. Diefs brachte zugleich der Zustand des auserwählten Volkes mit sich. Nicht eines der gebildetsten Völker der alten Welt, sondern, wenn man die grofse Masse in Anschlag bringt, eines der rohesten ungeschlachtesten Völker war das Israelitische, zumal bei seinem Auszug ans Aegypten und in der darauf nächstfolgenden Periode, was man öfter in feindseliger Gesinnung urgirt hat, statt darin nach der Darstellung der h. Schrift ein besonderes Zeugnifs der Macht und Gnade Gottes zu erblicken. Sollte nun der Lichtkeim göttlicher Erkenntnifs und Wahrheit zu seiner dereinstigen Entfaltung gerade in einem solchen Volke niedergelegt werden, so mufste sich das Licht erst im Sinnlichen brechen und in dieser Hülle dem sinnlichen für höhere Mittheilung der Wahrheit unfähigen Volke nahe gebracht werden. Dieser grofse Zweck konnte nimmermehr erreicht werden durch eine sinnliche Form des Cultus, bei der das Sinnliche nur als solches in Betracht kam, der blofses Gepräng gewesen wäre, sondern nur durch eine solche, die einerseits überhaupt bildlichen Charakter hatte, andererseits aber auch zugleich den Typus einer höheren Stufe in sich trug, d. h. durch eine symbolisch-typische Form. Durch sie allein war für das wahre Bedürfnifs des Volkes gesorgt, aber auch nicht minder für die Erkenntnifs der Wahrheit und deren Entwicklung. Das Sinnliche im Cultus wurde der erste Anknüpfungspunkt für die Mittheilung religiöser Wahrheit, und der ganze in so vielen und verschiedenen Symbolen sich bewegende Cultus konnte der Führer von einer Stufe der Erkenntnifs zur andern werden, bis im N. B. die sinnliche Hülle,

wie eine Decke weggezogen wurde, und das Licht in unverhüllter Klarheit hervorbrach (2 Kor. 3, 18.).

Der Grund, den wir für die sinnliche symbolische Form der alten Culte überhaupt und auch des Mosaischen insbesondere (wenn man die eigenthümlichen Verhältnisse des Israelitischen Volkes dazu nimmt) in der allgemeinen religiösen Anschauung des Alterthums gefunden haben, giebt uns nun auch zugleich den richtigen Aufschlufs über das Verständnifs des Symbolischen bei den Alten. Man hat bei den heidnischen Religionen einen Hauptgrund gegen ihren symbolischen Charakter im Allgemeinen nicht selten daher genommen, dafs erst späte Schriftsteller den Culten und Mythen einen Sinn untergelegt hätten, der ihnen aber ursprünglich gar nicht zukomme und nicht damit verbunden worden sey; das Deuten der vermeintlichen Symbole erscheine somit als ein ganz willkührliches und unnöthiges Geschäft, wobei man allerlei hineinerkläre, woran das Alterthum nicht gedacht habe. Aehnliches wird insonderheit eine gewisse theologische Schule von der Symbolik des Mosaischen Cultus halten. Es ist aber ein ganz verkehrtes Begehren, dafs die Stifter der sinnlichen Culte selbst die Bedeutung der Symbole sollen angegeben oder gar schriftlich erklärt und der Nachwelt hinterlassen haben, ein Begehren, wobei die allgemeine religiöse Anschauung des Alterthums entweder nicht gekannt oder ignorirt wird. Dafs in dem alten Gesetzbuche des Manu oder im Zendavesta sehr Vieles sich findet, was symbolischen Charakter hat, ist ganz unmöglich zu leugnen, und doch werden keine Erklärungen und Deutungen der Symbole beigefügt. Die Alten bedurften derselben gar nicht; ihre ganze Anschauungsweise bestand eben darin, dafs sie überhaupt in allem Realen das Ideale schauten, dafs sie beides gar nicht von einander trennten. „Jene, sagt Görres sehr richtig, welche in Hieroglyphen schrieben, lasen auch die Hieroglyphen der Natur" *). Uns freilich, auf unserm Reflectionsstandpunkt ist eine solche Anschauung ganz fremd, da wir eher gewohnt sind Ideales und Reales zu trennen und sich einander gegenüber zu stellen. Unrecht ist es aber, diesen Standpunkt in das hohe Alterthum hineinzutragen und von ihm aus die alten Culte zu betrachten. Dafs wir erst aus spätern Zeiten ausdrückliche Erklärungen und Deutungen der Symbole haben, kann so wenig auffallen, dafs es vielmehr als ganz naturgemäfs erscheinen mufs. Solche Deutungen waren ein Bedürfnifs erst der Zeit, wo jene ursprünglich

*) Görres Mythengeschichte. II, S. 436.

unmittelbare Anschauung zurückgetreten, dagegen der Geist der Reflexion erwacht war und sich geltend machte. Die meisten Deutungen heidnischer Symbole sind aus der Zeit, wo das Heidenthum in Conflict mit dem Christenthum gekommen war, wo verglichen und vertheidigt werden mufste. Alle Symbolik ist gewissermafsen Poesie, denn sie bewegt sich wie diese im Bilde. Der Dichter (ποιητής) schafft, seine Schöpfung ist aber nicht Frucht der Reflexion, der sorgsamen Ueberlegung und Berechnung, sondern ein Erzeugnifs unmittelbarer Anschauung. Niemals ist es einem wirklichen und grofsen Dichter eingefallen, seinen Dichtungen eine Erklärung beizufügen, am wenigsten war diefs die Methode der Alten. Ebenso wenig kann man erwarten, dafs die alten Religionsstifter die Cultussymbole, durch die sie die religiöse Wahrheit dem religiösen Bewufstseyn nahe brachten, erklärten und sagten: das soll diefs, und das soll jenes bedeuten; sie waren keine Commentatoren und Scholiasten ihrer eignen Werke. Von ganz verschiedenen Seiten her und unabhängig von einander ist man in neuester Zeit darauf gekommen, bei den Symbolen bewufste und unbewufste zu unterscheiden, und hat unter den bewufsten solche verstanden, bei denen der Urheber bestimmt zwischen Realem und Idealem schied und für letzteres ein Bild suchte, unter den unbewufsten hingegen solche, bei denen zwar gleichfalls das Ideale Hauptsache ist, aber vom Realen nicht geschieden wird [1]). Diese Unterscheidung leidet jedoch mehr auf die Sprache Anwendung, die durch und durch bildlich ist, ohne dafs der Sprechende sich des Bildes bewufst wird; auch in der biblischen Sprache kommen sehr viele dergleichen unbewufste Symbole vor. Auf die Mosaischen Cultsymbole darf man diesen Unterschied jedoch nur mit grofser Vorsicht anwenden. Alles Deuten der Symbole der alten Religionen besteht in der Scheidung ihres idealen Gehaltes von ihrer sinnlichen Form; man kann daher sogar zugeben, dafs den Alten die Bedeutung eines Symboles keineswegs in der Art klar war, wie wir sie jetzt aufstellen, demungeachtet war es ihnen aber dennoch Symbol, und was wir vermöge unsrer reflectirenden Thätigkeit trennen und in Form des Gedankens fassen, hatten sie im unmittelbaren Gefühl und in ihrer natürlichen Anschauungsweise [2]). — Im Allgemeinen

1) Vgl. de Wette biblische Dogmatik. 3. Ausg. §. 54. S. 33 fg. — Hegel Vorlesungen über die Aesthetik. I, S. 417 fg. — Tholuck Commentar zur Bergpredigt S. 395.

2) Man vergleiche hierüber, was Hegel a. a. O. S. 402. in Bezug auf die heidnische Symbolik sagt: „Nun ist man zwar über Creuzer mit dem Vorwurf hergefallen, dafs er nach dem Vorgange der Neu-

gilt das Bisherige auch von der Mosaischen Symbolik, nur kommt hier noch einerseits die hohe Bestimmung des Israelitischen Volkes andrerseits sein intellectuell-moralischer Zustand in besondere Berücksichtigung. Die göttliche Erziehung dieses Volkes mußste wegen seiner Rohheit und Unbändigkeit nothwendig den Charakter einer religiösen Zucht annehmen; denn soll der sinnlichrohe, für unmittelbargeistige Mittheilung unempfängliche Mensch für das Göttliche gewonnen und an dasselbe gebunden werden, so muſs es ihm äuſserlich fühlbar seyn und sinnlich nahe treten. Das Israelitische Volk bedurfte demnach einer solchen Erziehungsanstalt, welche es in strenge Zucht nahm, seine Rohheit bändigte, seiner Sinnlichkeit Schranken setzte, ja in steter Furcht vor dem Herrn es erhielt, der das Object des Cultus war. Nicht tiefer in die Sinnlichkeit hineinführen, in ihr erhalten, ans Sinnliche fesseln durfte diese Anstalt, sondern sie muſste zugleich von der Art seyn, daſs dadurch das sinnlichrohe Volk dem Höhern und Geistigen näher gebracht, immer mehr empfänglich dafür gemacht werden konnte. Diesem Zweck nun entsprach vollkommen der Mosaismus mit seinem „Gesetz," das durch und durch einen religiösen, dabei sehr strengen Charakter hatte. Das Ganze enthielt eine Menge von einzelnen Geboten, Alles bis aufs Kleinste war genau bestimmt, abgemessen, *festgesetzt*, selbst die rein bürgerlichen Verhältnisse wurden mög-

platoniker dergleichen weitere Bedeutungen nur erst in die Mythen hineinerkläre, und in ihnen Gedanken suche, von denen es nicht nur nicht begründet sey, daſs sie wirklich darin lägen, sondern von denen sich sogar historisch erweisen lasse, daſs man sie, um sie zu finden, erst hineintragen müſste, indem das Volk, die Dichter und Priester, — obschon man nach der andern Seite hin wieder viel von groſser geheimer Weisheit der Priester spricht, — nichts von solchen Gedanken gewuſst hätten, welche der ganzen Bildung ihrer Zeit unangemessen gewesen wären. Hiermit hat es allerdings seine volle Richtigkeit. Die Völker, Dichter, Priester haben in der That die allgemeinen Gedanken, welche ihren mythologischen Vorstellungen zu Grunde liegen, nicht in dieser Form der Allgemeinheit vor sich gehabt, so daſs sie dieselben absichtlich erst in die symbolische Gestalt eingehüllt hätten. Dieſs wird aber auch von Creuzer nicht behauptet. Wenn sich jedoch die Alten das nicht bei ihrer Mythologie dachten, was wir jetzt darin sehen, so folgt daraus noch in keiner Weise, daſs ihre Vorstellungen nicht an sich Symbole sind und deshalb so genommen werden müssen, indem die Völker zu der Zeit, als sie ihre Mythen dichteten, in selbstpoetischen Zuständen lebten und deshalb ihr Innerstes und Tiefstes sich nicht in Form des Gedankens, sondern in Gestalten der Phantasie zum Bewuſstseyn brachten, ohne die allgemeinen abstracten Vorstellungen von den concreten Bildern zu trennen. Daſs dieſs wirklich der Fall sey, haben wir hier wesentlich festzuhalten und anzunehmen, wenn es auch als möglich einzugestehen ist, daſs sich bei solcher symbolischen Erklärungsweise häufig blos künstliche witzige Combinationen, wie beim Etymologisiren, einschleichen können."

lichst in den Kreis der Religion gezogen; kurz das Gesetz griff in alle Lebensverhältnisse tief ein und der Israelite fühlte sich in Allem durch dasselbe geleitet und eingeschränkt; auch die für die Uebertreter beigefügten Drohungen waren ganz dazu geeignet, den Geist der Furcht vor dem Herrn zu wecken und zu erhalten. Auf diese Weise wurde das Gesetz für Israel ein rechter „Zuchtmeister." Die neutestamentlichen Schriftsteller betrachten es daher nicht blofs als symbolisch-typisch, sondern zugleich als drückend und belastend, und den Zustand unter demselben als eine Dienstbarkeit, Knechtschaft, im Verhältnifs zur neutestamentlichen Oekonomie, wo der Geist des Herrn und eben damit Freiheit herrscht, wo die Knechtschaft aufgehört hat und der Geist der Kindschaft mitgetheilt wird. Durch nur einige sparsame Ritualien wäre jener Zweck der Zucht und Dienstbarkeit, die auf die Freiheit in Christo vorbereiten sollte, nimmer erreicht worden; es mufste das Gesetz alle Lebensverhältnisse durchdringen und in jedwede Thätigkeit eingreifen, wenn es die Sehnsucht aus dem Stande der Knechtschaft nach der Freiheit der Kinder Gottes erwecken und rege erhalten, wenn es ein Zuchtmeister „auf Christum" seyn sollte. Mag daher immerhin die rohe Masse des Volks, wie der grofse Haufe bei den Heiden, die Cultsymbole nicht verstanden haben, so blieb das Gesetz doch jedenfalls für es ein Zuchtmittel, welchen Charakter es aber gänzlich verloren haben würde, wenn der Gesetzgeber eine ausführliche Deutung und Erklärung jedem einzelnen Gebote beigefügt hätte. Dadurch aber, dafs dieses äufserliche Zuchtmittel zugleich einen symbolisch-typischen Charakter hatte, wurde es für jeden im Volke, der aus dem Zustand der Rohheit heraustrat und sich für geistige Wahrheit empfänglich zeigte, ein Mittel diese Wahrheit erkennen zu lernen und ihn in derselben zu fördern. Denn das ist gerade ein unbestreitbarer Vorzug der symbolischen Lehrart, dafs sie nicht nur die religiöse Wahrheit im Allgemeinen der sinnlichen Anschauung des ungebildeten Menschen nahe bringt, sondern auch an einem und demselben Symbol diese Wahrheit erst in ihren allgemeinsten Umrissen, dann in ihren verschiedenen Einzelheiten und zuletzt in ihrer ganzen Fülle zeigen kann und dadurch ein allmähliges Fortschreiten in der Erkenntnifs möglich macht. Und wer wird leugnen wollen, dafs neben der rohen Masse des Israelitischen Volkes eine mehr oder minder grofse Anzahl Erleuchteter sich fand, die, weil sie höhere als nur äufserliche sinnliche Bedürfnisse hatten, auch in dem Sinnlichen und Aeufserlichen des Cultus Höheres erkannten? Das Priesterinstitut

bezweckte doch wahrlich nicht blofs die Handhabung eines vorgeschriebenen Ceremoniells; der ganze Stamm Levi hatte ja den ausschliefslichen Beruf, sich mit dem Gesetz zu beschäftigen, darin zu forschen. Es darf daher namentlich bei diesem Stamm ein näheres Verständnifs der Cultsymbole vorausgesetzt werden. Nicht aber, als ob nun die religiöse Erkenntnifs, wie bei den meisten heidnischen Völkern in den engen Kreis einer Priesterkaste eingezwängt gewesen wäre, sondern Levi war nur der Vermittler des Verständnisses des Gesetzes für die andern Stämme, daher es denn auch stets aufserhalb dieses Stammes Erleuchtete gab. Von einer Geheimlehre, worin etwa das Verständnifs der Symbole geöffnet worden wäre, kann in keinem Fall die Rede seyn; der Mosaismus hatte keine Mysterien, sie sind seinem Wesen und seiner Natur diametral entgegen. Sein Esoterismus war der ganz allgemeine, der auch im Christenthum noch statt findet, nämlich das Verhältnifs des Lehrers und Erziehers zum Zögling. Ob Moses zum geschriebenen Gesetz eine mündliche Belehrung hinzufügte, welche sich traditionell fortpflanzte, ist eine Frage, auf die wir uns nicht weiter einzulassen haben; die jüdische Dogmatik behauptet es sehr bestimmt, ja sieht es als einen Fundamentalartikel der Israelitichen Religion an *). Wohl wäre es möglich, dafs, da das geschriebene Gesetz alles Aeufserliche bis aufs Kleinste schon genau bestimmt, jene Belehrung das Verständnifs desselben betraf. Dafs die Israeliten eine mündliche Tradition hatten, aus der sich zum Theil die spätere jüdische Theologie entwickelte, kann wohl besonnener Weise nicht geleugnet werden. Uns bleibt es hier Hauptsache, den Mosaischen Cultus als eine Institution erkannt zu haben, welche auf gleiche Weise den Bedürfnissen des rohen Volkes wie denen der Bessern und Erleuchteten angemessen war, und noch aufserdem durch ihren vorbereitenden Character dem grofsen Erziehungsplane der göttlichen Vorsehung diente.

§. 4.

Verhältnifs des Mosaischen Cultus zu den Culten des heidnischen Alterthums.

Wenn, wie historisch zugegeben werden mufs, das Christenthum auf dem Grund und Boden des Mosaismus sich erhoben hat, so ist es eine überhaupt und namentlich für die Theologie sehr wichtige Frage, welche Stellung der Mosaismus unter den Religionen

*) (Molitor) Philosophie der Geschichte. I, S. 11 fg.

des Alterthums einnahm, und in welchem Verhältnifs insbesondere sein Cultus, worin die ganze Summe religiöser Ideen niedergelegt war, zu den heidnischen Culten stand. Zur Auffindung dieses Verhältnisses ist eine durchgehende unpartheiische Vergleichung im Ganzen und Einzelnen nöthig, die wir auch in unserer Untersuchung anzustellen gedenken. Hier handelt es sich natürlich zuerst nur um das Allgemeine *).

Vor allem bedarf es, um über das Verhältnifs des Mosaischen Cultus zu den Culten des heidnischen Alterthums ins Reine zu kommen, der Unterscheidung zwischen Form und Inhalt dieses Cultus, oder zwischen seinem sinnlichen, äufserlichen Elemente und den religiösen Ideen, welche er darstellt. Die Vernachlässigung dieser so natürlichen Unterscheidung hat grofse Verwirrung und vielen unnöthigen gelehrten Streit veranlafst. Was zunächst die sinnliche symbolische Form betrifft, so ist bereits im vorigen §. bemerkt worden, dafs diese der Mosaismus aus Gründen, die sowohl in dem Entwicklungsgange der Menschheit überhaupt als insbesondere in den Verhältnissen des Israelitischen Volkes liegen, mit den heidnischen Religionen gemein hatte. Die Erwählung des Israelitischen Volkes war kein Versetzen aus dem Boden seiner Zeit in eine andere, spätere, kein magisch-wunderbares Herausreifsen aus aller Verbindung mit der Natur und Welt, kein Ueberspringen der in der Natur des menschlichen Geschlechts gegründeten Entwicklungsstufe, sondern ein Erziehen des Volkes, das dabei ganz ein Volk seiner Zeit bleiben mufste, und den allgemein menschlichen Entwicklungsgesetzen unterworfen war. Diesem Volke einen Cultus vorzuschreiben, dessen ideales Element das reale überwogen, und der eine auch möglichst geistige Form gehabt hätte, wäre ein seiner Natur wie seiner Zeit widerstrebendes unnatürliches Hinaufschrauben gewesen. Nimmer kann daher diese Gleichheit der Form des Cultus gegen den

*) Obgleich eine vergleichende Zusammenstellung auch für die heidnische Symbolik in mehr als einer Beziehung nicht unergiebig ist, haben doch die meisten neueren Werke über die Religionen des Alterthums den Mosaismus und seinen Cultus aus dem Kreis ihrer Untersuchungen ausgeschlossen. Creuzer berührt kaum hie und da etwas Mosaisches, ohne sich im Mindesten darauf einzulassen. Von Baur sollte man als Theologen es eher erwarten, allein auch er giebt höchst sparsame ungenügende Andeutungen. Auch in den Werken über einzelne Religionen des Alterthums findet man wenig oder nichts. Nur das geistreiche, lange nicht genug beachtete Werk von Görres zieht auch den Mosaismus in den Kreis seiner Darlegung Asiatischer Religionslehren (Mythengeschichte II, S. 467 fg.), jedoch kann ich in das Resultat der Vergleichung nimmer einstimmen, so treffliche Winke auch gegeben sind.

Mosaismus als ein göttliches Institut angeführt werden; im Gegentheil, sie erscheint als eine nothwendige und ist eher ein Criterium der Göttlichkeit, da sie aus dem göttlichen Erziehungsplane hervorgegangen. Alle Symbolik ist eine Sprache durch sinnliche Zeichen, die dadurch sanctionirt ist, daſs Gott, um sich zu offenbaren und sein Wesen kund zu thun, selbst diese Sprache, als und indem er schuf, gesprochen hat. Wie aber bei der eigentlichen Sprache das Wort nur die äuſsere Form des Gedankens ist, und auf diesen alles ankommt, so ist auch bei der Zeichensprache der Symbolik nicht das Zeichen selbst als solches, sondern die in diese Form gehüllte Idee Hauptsache. So wenig es daher als ein Grund gegen die biblische Offenbarung gelten kann, daſs diese Offenbarung sich einer Sprache bedient, die nicht isolirt in der Welt da steht, sondern mit allen Sprachen gewisse Principien und mit einzelnen selbst viele Worte gemein hat, so wenig kann die dem Mosaischen Cultus mit den heidnischen Religionen gemeinsame sinnliche, symbolische Form irgendwie seiner Originalität Eintrag thun. Die Symbolsprache hat wie die Wortsprache gewisse Grundgesetze, die in der Natur, in dem Verhältnisse des Sinnlichen zum Uebersinnlichen überhaupt unmittelbar gegeben sind, und über die Niemand sich wegsetzen kann. So ist es z. B. noch Niemand eingefallen im Schwarzen ein Zeichen der Reinheit und Unschuld zu erkennen, oder durch Roth und Grün Trauer zu bezeichnen. Wir treffen daher in den Culten der alten Völker bei der gröſsten Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen doch oft ganz dieselben sinnlichen Formen oder Dinge zu Symbolen gebraucht, ohne daſs ein äuſseres Entlehnen sich nachweisen lieſse oder nur wahrscheinlich wäre. Wenn man nun keinen Anstand nimmt, dieſs zuzugestehen bei den verschiedenen heidnischen Culten*), so werden wir auch berechtigt seyn, im Fall sich im Mosaischen Cultus Symbole finden sollten, die auch im Heidenthum vorkommen, die Behauptung eines äuſsern Entlehnens aus letzterem als unstatthaft abzuweisen. Doch kann man sogar in einzelnen Fällen ein Entlehnen ohne weiteres zugeben, denn warum sollte der Gesetzgeber nicht auch das, was ihm formell passend erschien, aufgenommen haben? Das Natürliche und Sinnliche ist ja an sich nichts Heidnisches, und die sinnlichen Dinge, deren sich die Heiden bedienten, ihre religiösen Ideen darzustellen, werden nimmermehr durch die-

*) v o n B o h l e n selbst sagt: „Wir können völlig ähnliche Ideen und Vorstellungen bei ganz verschiedenen Völkern antreffen, ohne daſs Eines das Andere auch nur zu kennen brauchte.“ Das alte Indien. I, S. 200.

sen Gebrauch selbst etwas Heidnisches. Hauptsache bleibt stets, was durch diese Zeichen bezeichnet war, und zwar nicht blofs im Einzelnen, sondern vorzüglich in ihrer Verbindung mit einander zu einem ganzen System. Wenn also je Mose wirklich Symbole aus dem Heidenthum entlehnte, so leitete ihn dabei jedenfalls jener „religiöse Tact,“ [1]), nach dem er aus seiner Umgebung und Zeit das herauswählte, was dem hohen Zweck des Israelitishen Cultus angemessen war, und wodurch nicht etwas den Grundprincipien fremdes in ihn kam. Uebrigens ist uns kein Beispiel bekannt, wo sich ein solches Entlehnen mit Sicherheit nachweisen liefse.

Ganz anders ist hinsichtlich des Inhaltes das Verhältnifs des Mosaischen Cultus zu den Culten des heidnischen Alterthums. Auf eine Zusammenstellung und Vergleichung der religiösen Ideen im Einzelnen können wir hier nicht eingehen, sondern haben nur die allgemeinen Haupt- und Grundzüge anzugeben. Aber da schon zeigt sich eine totale Verschiedenheit. Das Heidenthum ist, wie jetzt niemand mehr in Abrede stellt, im Ganzen und Allgemeinen Naturreligion, d. h. Vergötterung der Natur in ihrem ganzen Umfange. „Auf das eigenthümliche Seyn der natürlichen Dinge, auf ihr Bestehen und Leben im Reflex des Menschengeistes“, sagt Creuzer am Schlusse seines Werks im Rückblick auf das ganze, „darauf bezog sich alles religiöse Thun und Denken,“ und selbst von den Griechen bekennt dieser grofse Kenner des Alterthums: „Es war doch Alles, was im religösen Denken der Griechischen Völker unter so mannigfaltigen Formen immer wiederkehrt, im Wesentlichen nichts anderes, als eine Vergötterung der leiblichen Natur...., physich war seine (des Griechen) ganze Religion, die öffentliche, wie die geheime“ [2]). Jene Anschauung, die im Realen das Ideale erkennt, geht im Heidenthum noch einen Schritt weiter; sie sieht in der Welt und Natur nicht blofs eine Offenbarung der Gottheit, sondern das eigentliche Wesen und Seyn der Natur fällt ihr mit dem Wesen und Seyn der Gottheit als identisch zusammen; die Basis alles Heidenthums ist zuletzt der Pantheismus. Die Idee der Einheit des göttlichen Seyns fehlt daher wohl nicht, wie sie denn das nothwendige Resultat alles Nachdenkens ist, allein diese Einheit ist durchaus nicht ein persönliches Wesen,

1) Tholuck Commentar zum Briefe an die Hebr. S. 90 vgl. mit Beilage II, S. 68.

2) Creuzer Symbolik IV, S. 551. Vgl. auch Baur Symbolik I, S. 166. In der dritten Ausgabe der Symbolik hat Creuzer die obige Behauptung wo möglich noch bestimmter und entschiedner ausgesprochen. Vgl. I, 1 Heft. S. 66. 133 fg. 171.

dessen Natur Selbstbewufstseyn und Selbstbestimmung wäre, sondern ein Unpersönliches, das grofse „Es," *tad*, wie es die Indier nennen, ein „neutrales Abstractum," das Product blofser Speculation, das zugleich Alles und Nichts ist. Niemals wird es daher in den Kreis der Mythe gezogen, nirgends tritt es redend oder thätig, überhaupt selbstständig und als Person auf*). Sobald die Gottheit als Person erscheint, hört sie auf Eine zu seyn, und wird zu einer unendlichen Vielheit entfaltet. Aber alle diese Götter sind nichts als reine Personificationen der verschiedenen Naturkräfte. Aus einem solchen physischen Grundcharakter der Religion konnte sich denn auch nur eine, die Form und Farbe des Physischen tragende Ethik entwickeln. Ueber aller Sittlichkeit steht die Naturnothwendigkeit, das Fatum, dem Götter und Menschen unterworfen sind; die höchste sittliche Aufgabe für den Menschen ist, sich dieser Nothwendigkeit absolut zu unterwerfen und überhaupt sich in die mit der Gottheit identificirte Natur hineinzuleben, ihr Leben, insbesondere das Charakteristische desselben, vollkommene Harmonie, Regel- und Gesetzmäfsigkeit (Schönheit) in sich darzustellen, womit denn auch die im ganzen heidnischen Alterthum, besonders im Orient verbreitete Vorstellung von dem Menschen als Welt im Kleinen (Mikrokosmos) genau zusammenhängt. Der Mosaismus dagegen hat zu seinem Princip die Einheit und absolute Geistigkeit Gottes. Die Gottheit ist kein neutrales Abstractum, kein Es, sondern Ich, Jehova ist ein durch und durch persönlicher Gott. Die ganze Welt mit allem, was darinnen ist, ist sein aus freiem Entschlufs hervorgegangenes Werk, sie ist seine Schöpfung. Für sich und in sich selbst ist diese Welt nichts, Er allein ist (יהוה der Seyende), sie ist nur etwas, insofern sie als sein Werk auch nothwendig von ihm zeugt, also eine Offenbarung oder Zeugnifs von ihm ist. Wohl ist er in ihr, aber er ist nicht schlechthin eins mit ihr; wohl durchdringt und belebt er mit seinem allmächtigen Odem Alles, aber er steht doch seinem Wesen nach unendlich über ihr; wohl ist sie sein Kleid, in dem er erscheint, sein Gewand, in das er sich hüllt, das er aber, wenn es veraltet, abwerfen kann, sie ist jedoch nicht sein Leib, in dem er lebt und stirbt. Dieser Eine Gott nun, der sich durch die ganze Schöpfung bezeugt und offenbart, hat sich um seinen Rathschlufs zum Heil und Seegen aller Geschlechter der Erde auszuführen, auf besondere Weise noch Einem Volk und Geschlecht bezeugt und geoffenbart. Das

*) von Bohlen das alte Indien. I, S. 145 fg.

Mittel dieser Offenbarung ist das Wort, er hat mit Israel geredet, aber diefs Wort ist sein Gesetz, der Ausdruck, das Zeugnifs seines vollkommenen, d. i. heiligen Willens. Das Wesen der besonderen Offenbarung Gottes ist also die Heiligkeit. Der Bund, d. h. das besondere Gemeinschaftsverhältnifs, in welches Gott zu Israel durch das geoffenbarte Gesetz getreten, bezweckt die Heiligung Israels; er lautet mit Einem Wort: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig." Diefs ist das Princip, die Seele des Mosaismus, sein Lebensodem, und nach ihm bestimmt sich überhaupt das ganze göttlich-menschliche, d. i. religiöse Verhältnifs. Die mosaische Religion ist daher durch und durch ethisch, richtet sich durchaus an den Willen des Menschen und betrachtet ihn als ein moralisches Wesen. Alles, was Gott an Israel gethan, wie er sich ihm bezeugt und geoffenbart, Alles geht zuletzt darauf hinaus, dafs Israel den heiligen Namen Jehova's heilige und eben dadurch selbst geheiligt werde. In der Heiligung besteht daher auch das wahre Heil Israels, ja die beiden Begriffe Heiligung und Heil treten hier in eine so genaue Verbindung mit einander, dafs sie gewissermassen nur Einen Begriff mit einander bilden. Es ist unmöglich, den Mosaismus richtig aufzufassen und gehörig zu würdigen, wenn man diese seine Grundidee verkennt oder doch nicht als solche hervorhebt *). Doch hat man dabei nicht das Verhältnifs des Alten

*) Dessen scheint sich die Hegelsche Religionsphilosophie schuldig zu machen. Sie fafst den Mosaismus als die Religion der Erhabenheit, weil in ihm Gott als der absolut über die Welt erhabene und diese selbst ihm gegenüber als endlich, beschränkt, nicht sich selbst haltend und tragend, sondern nur „als verherrlichendes Beiwerk" erscheine. (Hegel Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, S. 39. Ueber Aesthetik I, S. 483.) Es ist aber unrichtig, dafs Gott nur als die absolute Macht verehrt werde, das eigentlichste innerste Wesen Gottes ist dem Hebräer die Heiligkeit. Alle andern Vollkommenheiten concentriren sich zuletzt darin, dafs Jehova der Heilige Israels ist. Die einseitige Hervorhebung der Erhabenheit einerseits und die Uebersehung des unterscheidenden Haupt- und Grundcharakters der Mosaischen Religion, nämlich der Heiligkeit, des Ethischen, veranlafste dann auch die Stellung des Mosaismus unter die Religion der Griechen und Römer, eine Stellung, die sich vom Standpunkt des Christenthums, der „absoluten Religion" aus, nimmermehr rechtfertigen läfst. Ich führe die Stimmen zweier Männer an, die keine Theologen sind, von denen der eine wie Niemand vor ihm mit so viel Kenntnifs als Geist den Kreis der alten Religionen, besonders des Orients überschaut hat, der andere aber nicht der Unkenntnifs oder der Geistlosigkeit wird beschuldigt werden können. Görres sagt über das Verhältnifs des Mosaismus zu den andern orientalischen Religionen (Mythengeschichte II, S. 507.): „Das ist eben das charakteristisch Auszeichnende der Mosaischen Grundansicht, dafs sie die Gottheit gleich sehr der Vermessenheit der ergründenden Vernunft geschlossen hält, wie sie keusch und enthaltsam mit dem sinnlichen Taumel der Einbildungskraft sie zu beflecken verbietet, und im Ethischen allein ihr klares ungetrübtes Strahlen zu einem erhabenen Gesichte,

Bundes zum Neuen zu übersehen. Gemäfs dem göttlichen Erziehungs- und Entwicklungsplane trägt die alttestamentliche Oekonomie im Verhältnifs zur neutestamentlichen im Allgemeinen den Charakter und die Form des Aeufserlichen, Leiblichen; an diesem allgemeinen Charakter nimmt nun auch alles Einzelne mehr oder minder Theil. Der Begriff „heilig" steht daher allerdings im A. B. noch nicht in der Reinheit und Innerlichkeit da, wie im N. B. Während er hier alle Aeufserlichkeit abgestreift hat, giebt es dort noch eine äufserliche Heiligkeit, die jedoch wie alles Aeufserliche und Leibliche auf die innerliche und wahre Heiligkeit hinweist, und deren Symbol ist, denn an und für sich hat ja der Begriff „heilig" gar nichts mit Physischem zu thun, er ist ein rein idealer Begriff.

Wenn nun der Cultus überhaupt Darstellung und äufseres Kundthun der religiösen Wahrheit ist, so versteht es sich von selbst, dafs die zu dieser Darstellung dienende sinnliche Form im Mosaischen Cultus so wenig die Wahrheiten des Heidenthums, als im heidnischen Cultus die Wahrheiten des Mosaismus bezeichnen kann. Sollten daher die sinnlichen Dinge, die Symbole in beiderlei Cultus von Aufsen angesehen ganz dieselben seyn, so können sie doch nimmer dieselbe Bedeutung haben. Ist das Heidenthum zugestandnermafsen seinem letzten Grunde nach Naturreligion, so müssen auch seine Symbole auf physische Verhältnisse sich beziehen und einen vorherrschend realen Sinn haben; ist aber der Mosaismus die Religion der Erhabenheit, und ist er seinem Wesen nach durch und durch ethisch, so müssen auch seine Symbole auf geistige, ideale, insbesondere ethische Verhältnisse sich beziehen. Der Ausspruch: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig," ist wie das Princip der Mosaischen Religion überhaupt, so

zu einem grofsen dräuenden und seegnenden Meteore auseinander brechen läfst." — Fr. von Schlegel bemerkt über dasselbe Verhältnifs (Philosophie der Geschichte I, S. 168 fg.): „Worin bestand denn nun aber diese von ihrem Stifter und Gesetzgeber und allen ihren Stammvätern dem Volke der Hebräer vorgezeichnete eigenthümliche Richtung des Geistes, der ganzen innern Kraft und aller Gedanken? Ganz im Gegensatz jener ägyptischen Wissenschaft und eines in die verborgensten Tiefen der Natur herniederfahrenden und alle ihre Geheimnisse mit magischer Kraft durchdringenden Verstandes, war hier das vorherrschende Element vielmehr der Wille, ein mit herzlichem Verlangen und ganzem Ernst den über alle Natur erhabenen Gott und Schöpfer in der Höhe suchenden und Seinem endlich erkannten Licht, Seinen Vorschriften und Winken der väterlichen Führung, geduldig und glaubensvoll mit unerschütterlichem Muthe folgender und mitten durch das stürmende Meer und über die öde Wüste hinaus immer nachgehender Wille." S. 165: „Der hervorstechende Charakterzug.... liegt in der Sphäre des Willens und in einer ganz fest bestimmten Richtung desselben."

auch der Schlüssel zur ganzen Mosaischen Symbolik; ohne ihn zu gebrauchen, bleibt Alles verschlossen, dunkel und verworren. Dieser verschiedene Charakter der Symbole tritt oft auf eine überraschende Weise hervor, und durchdringt nicht nur im Allgemeinen das Ganze, sondern auch die unbedeutendsten Einzelheiten. Der Granatapfel, die Mandel, die Blume und Blüthe, ja selbst die Zahlen haben, wie wir sehen werden, im Heidenthum physische, reale, im Mosaismus ideale, ethische Bedeutung.

Von dem im Bisherigen gewonnenen Standpunkte aus können wir nun auch die gewöhnlichen mehr oder minder abweichenden Auffassungsweisen des Verhältnisses zwischen dem Mosaischen Cultus und den Culten des heidnischen Alterthums prüfen. Die älteste, schon von Josephus angedeutete Ansicht darüber erklärt frischweg Alles, was sich im Heidenthum Gleiches oder Aehnliches mit Mosaischen Anordnungen findet, für den letztern nachgemacht oder daher erborgt. Die ältere orthodoxe Theologie hielt darnach den heidnischen Cultus am Ende für nichts weiter als einen entstellten, verdorbenen Mosaischen, führte seinen Ursprung auf den Teufel als *simia Dei* zurück, und bezeichnete das Bestreben der Heiden, alles Mosaische nachzumachen, mit dem eigenthümlichen Ausdruck κακοζηλία. Diese Ansicht führte unsers Wissens zuerst in einem eignen Werk unter dem Titel: *de κακοζηλίᾳ Gentilium* Dilherr (†1669) aus, ein Mann, von dem übrigens selbst Bochart sagt: *ex quo ingenue fateor non pauca didicisse* *). Nur die Furcht und die höchst achtungswerthe, aber ungegründete Besorgnifs, bei einer andern Auffassung des fraglichen Verhältnisses der heiligen Schrift und der göttlichen Offenbarung zu nahe zu treten, konnte es veranlassen, dafs so grofse Gelehrte, wie Bochart, Huet, Vossius und Andere einer Ansicht beitraten, bei welcher man der laut sprechenden Historie gewaltsam Stillschweigen auferlegen mufs und sich nur durch dogmatische Machtsprüche aus den Verlegenheiten, in die sie führt, retten kann. Sie hat daher auch gegenwärtig allen Credit verloren, weshalb wir uns nicht länger bei ihr aufhalten.

Eine gewissermafsen entgegengesetzte Ansicht gesteht dem Gemeinsamen des heidnischen und Mosaischen Cultus ohne weiteres heidnischen Ursprung zu, behauptet aber dann, Gott habe in Rücksicht auf den geistigen Zustand des Israelitischen Volkes vieles Heidnische in den Mosaischen Cultus aufnehmen lassen, jedoch so

*) Bochart Hierozoic. I, pag. 324.

modificirt, dafs dadurch dem Monotheismus kein Eintrag geschah, auch wohl noch Einzelnes dazugethan, wodurch der Ab- und Vielgötterei gewehrt wurde, um auf diese Weise zugleich das Volk zu besserer Erkenntnifs zu führen. So erklären sich die meisten Kirchenväter schon, besonders an nicht wenigen Stellen Chrysostomus [1]). Unter der Aegide ihrer Aussprüche suchte Spencer vorzüglich diese Ansicht durchzuführen [2]). Als obersten und letzten Grund der Mosaischen Institutionen giebt er die Abhaltung des Israelitischen Volkes von der Abgötterei und die Vertilgung des Götzendienstes an. Zu dem Ende habe Gott einerseits wohl heidnische, und zwar meistentheils Aegyptische Gebräuche in den Cultus aufgenommen, denn die Israeliten, selbst dem Götzendienst in Aegypten ergeben, seyen zu sehr an einen solchen ceremonienreichen sinnlichen Cultus gewöhnt gewesen, als dafs sie ihm zu entsagen vermocht hätten; andrerseits habe er aber zugleich diese Gebräuche theils so modificirt, dafs sie dem Götzendienst entgegengetzt und dem Monotheismus mehr angemessen waren, theils auch noch vieles Weitere dazu gethan, um das rohe sinnliche Volk durch Sinnliches desto mehr an sich zu fesseln, und ihm den Geschmack an dem heidnischen Cultus zu benehmen. — Was sich nur für diese Ansicht sagen läfst, hat Spencer alles mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn zusammengetragen. Obgleich er den Mos. Cultus sehr bestimmt für eine göttliche Institution erklärte, so erregte er doch zu seiner Zeit († 1693) grofsen Widerspruch, wozu vielleicht auch die nicht selten derbe Sprache gegen fremde Ansichten, besonders sein oft etwas verächtlicher Ton gegen die damals blühende Typik beigetragen haben mag. Demungeachtet aber gelang es seinen zahlreichen Gegnern, unter denen wohl Witsius der bedeutendste war [3]), nicht, ihn zu be-

1) Eine seiner bestimmtesten Aeufserungen findet sich in der 6ten Homilie zum Matthäus. Dort heifst es: Μὴ τοίνυν ἀνάξιον εἶναι νομίσῃς αὐτοῦ, τὸ δι' ἀστέρος αὐτοὺς καλέσαι. ἐπεὶ οὕτω καὶ τὰ Ιουδαϊκὰ πάντα διαβαλεῖς, καὶ τὰς θυσίας καὶ τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς νεομηνίας, καὶ τὸ κιβωτὸν καὶ τὸν ναὸν δὲ αὐτόν. καὶ γὰρ ἐξ ἑλληνικῆς ταῦτα παχύτητος ἔλαβε τὴν ἀρχήν· ἀλλ' ὅμως ὁ θεὸς διὰ τὴν τῶν πλανηθέντων σωτηρίαν ἠνέσχετο διὰ τούτων θεραπευθῆναι, δι' ὧν οἱ ἔξωθεν δαίμονας ἐθεράπευον, μικρὸν παραλλάξας αὐτά· ἵνα αὐτοὺς κατὰ μικρὸν τῆς συνηθείας ἀποσπάσας ἐπὶ τὴν ὑψηλὴν ἀγάγῃ (al. ἀναγάγῃ) φιλοσοφίαν. — Origen. c. Cels. 5. pag. 259. — Euseb. praepar. evg. 7, 8. — Hieronymus Comment. in Matth. 5. in Galat. 4, 8. — Theodoret. serm. 7. pag. 584.

2) Spencer de leg. Hebr. ritual. Vgl. bes. Lib. I, cap. 1.

3) Die besondere Schrift, welche Witsius gegen Spencer schrieb, führt den Titel: Aegyptiaca, sive de Aegyptiacorum Sacrorum cum Hebraicis collatione. Basil. 1739.

siegen, wenn sie ihm auch in Einzelheiten Unrichtigkeiten nachweisen konnten. Es ist eine eigene Erscheinung, dafs Spencer zu seiner Zeit von der Orthodoxie hart angefochten, ja verworfen wurde, später hingegen die Apologeten der biblischen Offenbarung, wie namentlich Hefs, die Mos. Institutionen nicht anders und besser vertheidigen zu können glaubten, als durch Adoption seiner Ansicht. Im Allgemeinen liegt derselben eine sehr wahre, ächt biblische Idee zu Grunde, nämlich die von der herablassenden Liebe Gottes zu den Bedürfnissen der Menschen, um sie zur Erkenntnifs der Wahrheit zu erziehen. Diefs war es auch, was die Kirchenväter hauptsächlich hervorhoben, die sich auf Vergleichung des Einzelnen nicht einliefsen, sondern mehr im Allgemeinen blieben. Bei der Anwendung aufs Einzelne verliert aber jene biblische Wahrheit in der Spencerschen Darstellung ihren reinen Gehalt. Die Herablassung Gottes wird zur Anbequemung an menschlichen Irrthum, Aberglauben, an religiöse Vorurtheile. Gott erscheint als Jesuite, der sich eines schlechten Mittels zur Erreichung eines guten Zwecks bedient. So hält Spencer z. B. das Opfern für eine Erfindung religiöser Rohheit, für ein Erzeugnifs abergläubischer Vorstellungen von dem göttlichen Wesen; wenn nun Gott die bisher schon üblichen Opfer durch Mose nicht nur bestätigte für immer, sondern auch das Opferrituale erweiterte und vermehrte, so würde er dadurch, statt irrige Vorstellungen auszurotten, dieselben erst recht sanctionirt und möglichst befördert haben. Hinsichtlich der Vermehrung des Sinnlichen im Cultus um der Sinnlichkeit des Volks willen gilt das bereits oben §. 2. Bemerkte. Eine ganz unstatthafte Behauptung ist es auch, dafs viele Ritualien nur daseyen, um den heidnischen zu opponiren, in welchem Falle also ein innerer positiver Grund ihnen völlig abginge, während wiederum doch so viele angeordnet seyn sollen, um eben durch ihre Aehnlichkeit mit den heidnischen das sinnliche Volk anzuziehen und an den Jehovacultus zu fesseln. In solche Widersprüche und unauflösbare Schwierigkeiten verliert sich die Spencersche Ansicht, weil auch sie Form und Inhalt des Cultus nicht gehörig scheidet und nicht von dem Standpunkte der Weltanschauung des Alterthums ausgeht. In neuester Zeit hat man sich auch von ihr gänzlich abgewendet, nur Eines ist von ihr übrig geblieben, nämlich die Behauptung des ägyptischen Ursprungs der meisten Mosaischen Cultusvorschriften. Die Wahrheit dieser Behauptung gilt gegenwärtig für eine völlig ausgemachte Sache, so dafs es scheint, als sey auch kein leiser Zweifel daran mehr er-

laubt. Aufserdem dafs man auf einzelne Cultusbestandtheile und andere Einrichtungen hinwies, glaubte man sich dazu noch insbesondere durch den langen Aufenthalt der Israeliten in Aegypten und durch die Aegyptische Erziehung Mose's berechtigt. Demungeachtet mufs ich ihr und zwar vom rein historischen Standpunkte aus bestimmt widersprechen. Fürs erste mufs nach dem Verhältnifs der Israeliten zu den Aegyptern und namentlich Mose's zu ihnen, wie es sich im Pentateuch zur Zeit des Auszugs aus Aegypten darstellt, im Gegentheil ein Verschmähen, ein absichtliches Meiden alles Aegyptischen, besonders in den religiösen Einrichtungen viel natürlicher erscheinen, als ein Nachahmen und Entlehnen. Die Befreiung Israels aus Aegypten wird als ein besonderes Zeichen göttlicher Macht und Liebe, als das gröfste Israel widerfahrene Heil, sogar als Unterpfand des Bundes mit Jehova betrachtet; ein eigenes Fest zum Andenken an diese göttliche Wohlthat wurde gefeiert. Es ist unleugbar, dafs Mose alles daran gelegen war, Israels Trennung von Aegypten möglichst zu befestigen. Dazu war aber unbedingt nöthig, alles Aegyptische eher zu brandmarken und selbst die Erinnerung daran auf alle Weise auszurotten. Durch Aufnahme Aegyptischer Ritualien würde aber Mose das Aegyptische erst recht sanctionirt, und die Erinnerung an das Land der Finsternifs und Knechtschaft verewigt haben. Gerade weil das Volk sehr zum Götzendienst und zum Abfall von Jehova geneigt war, auch namentlich wohl am Aegyptischen Cultus Theil genommen hatte, ist es unglaublich, dafs Mose die Cultuseinrichtungen der Aegypter sollte zum gröfsern Theil aufgenommen oder nachahmend benutzt haben. Man mufs daher von vorne herein schon sehr abgeneigt werden, auch nur einen negativen Einflufs, nämlich nur in der äufsern Form, anzunehmen. Fürs zweite hat es auch mit jener so zuversichtlich behaupteten Aehnlichkeit Mosaischer und Aegyptischer Culteinrichtungen in der That gar nichts auf sich. Schon Spencer hat, wie ihm auch Witsius nachwies, hierin keineswegs die gehörige Genauigkeit beobachtet, und späterhin gar verfuhr man in dieser Beziehung oft mit unbegreiflicher Oberflächlichkeit und Leichfertigkeit. In einer bewufst oder unbewufst feindseligen Stimmung gegen das A. T. wurde blindlings nach Allem gegriffen, was die Originalität und Selbstständigkeit der Mos. Einrichtungen scheinbar vernichtete. Die in neuester Zeit so vielfach angestellten Untersuchungen über die orientalischen Religionen aber zeigen, dafs alles dasjenige, was man früher im Mos. Cultus für eigenthümlich Aegyptisch hielt,

sich nicht minder bei andern orientalischen Völkern findet, namentlich bei den Indern, und doch wird Niemand behaupten wollen, Mose habe seine Cultinstitutionen aus Indien erborgt. Den Beweis hiefür werden wir nicht schuldig bleiben, nur ist hier noch nicht der Ort dazu. Es ist Zeit, endlich eine Behauptung aufzugeben, die schon in sich höchst unwahrscheinlich ist, dabei auch durch äufsere Gründe durchaus nicht unterstützt werden kann, hinsichtlich deren man sich nur wundern mufs, dafs sie so lange unangefochten blieb [1]).

Wir kommen zu einer dritten Auffassungsweise des Verhältnisses des Mosaischen zu den heidnischen Culten; sie gehört nur der neuern Zeit an, und ist zuerst von Görres aufgestellt worden, der ihr besonders durch Verbindung mit seiner Darstellung der übrigen Orientalischen Religionslehren vielen Schein zu geben wufste. Der Mosaismus soll nämlich zu seiner Grund- und Unterlage die Naturreligionen des Orients haben, diesen „aufgesetzt" seyn; bei aller grofsen Divergenz hinsichtlich der Einheit und Unsichtbarkeit Gottes, wie des ethischen Elementes, das den Mosaismus durchdringe, blicke doch diese Grundlage durch; am unzweideutigsten aber trete sie in den Cultsymbolen hervor. Das ganze Universum, Himmel, Erde und Meer, die Sonne, der Mond, die sieben Planeten, die zwölf Zeichen des Zodiakus, die beiden Hemisphären, die beiden Aequinoctien, die vier Elemente, die 12 Monate, die 365 Tage des Jahrs, Donner und Blitz u. s. w., diefs alles sey theils in der Stiftshütte und ihren Geräthen, theils in der Priesterkleidung symbolisirt, und auch aufserdem sollen „noch vielfältige andere Beziehungen auf den alten Orientalism wie feine, indessen jedesmal bald sich verlierende Fäden durch die Anlage des Ganzen durchlaufen" [2]). — Was zuerst das Verhältnifs des

1) In neuester Zeit hat sich auch Vatke (biblische Theologie oder die Religion des A. T.) sehr bestimmt gegen das Herübernehmen Aegyptischer Cultuseinrichtungen in den Hebräischen Cultus erklärt, und sich bemüht, „die gewöhnliche Ansicht in ihrer Blöfse darzustellen." Mit Recht bemerkt er: „Bei der Ableitung solcher Elemente hat man sich die Sache ziemlich leicht gemacht, indem entfernte Analogieen, die bei näherer Beleuchtung ganz verschwinden, als Beweise des Zusammenhangs betrachtet werden." S. 195. Auch sucht er diefs bei einigen Einzelheiten darzuthun. S. 681. Note. Das oben angegebene Resultat ist vor ihm und ganz unabhängig von seinen Bemerkungen gewonnen worden. Wenn er aber dann statt des ägyptischen einen phönicischen Einflufs auf den hebr. Cultus geltend macht, so hat diefs freilich noch viel weniger für sich, als die von ihm bestrittene Ansicht. Die Gründe, die dafür angeführt werden, sind so gut wie völlig aus der Luft gegriffen.

2) Görres Mythengeschichte II, S. 522 fg.

Mosaismus zum Orientalism überhaupt betrifft, so theilt er mit diesem im Allgemeinen dieselbe Natur- und Weltansicht, und man darf ihn nicht mit jenem magern und hagern Deismus der neuern Zeit verwechseln, nach dessen gemein-teleologischer Ansicht „die ganze Bestimmung der Natur doch nur am Ende darauf hinausliefe, den Menschen zu füttern und zu bekleiden" *). Der Mosaismus weifs nichts von jener abstracten Trennung Gottes von der Welt, der Natur vom Reiche des Unsichtbaren; Welt und Natur sind ihm Offenbarung und Zeugnifs Gottes, wie er sie durch sein Wort geschaffen, so spricht sie auch von ihm. Keineswegs aber vermischt die Mosaische Grundansicht Gott und Welt, Geist und Natur so mit einander, dafs sie Eins mit einander werden. Dieser Natur- und Weltvergötterung steht sie vielmehr vermöge der Einheit und Persönlichkeit Gottes diametral entgegen, ja eben diefs macht ihr charakteristisches Wesen aus. Die Vergötterung der Natur und die Idee eines einigen persönlichen Gottes schliefsen sich gegenseitig einander aus, zwischen beiden liegt eine unausfüllbare Kluft, über die keine Brücke führt. Die erstere kann daher nimmermehr Unter- und Grundlage der letzteren seyn, geschweige denn dafs ein Amalgamiren beider möglich wäre. Nimmermehr kann der Mosaismus aus der Wurzel der Naturvergötterung erwachsen seyn und mit ihr in einer fortwährenden Lebensgemeinschaft gestanden haben, was doch der Fall seyn würde, wenn der ganze Cultus, in welchem die Gesammtheit der religiösen Vorstellungen auf äusserliche Weise sich concentrirt, in seinen wichtigsten Theilen voll lauter Symbolen der Naturreligion gewesen wäre. War der Mosaismus zugestandnermafsen keine Naturreligion, so kann auch sein Cultus nimmermehr auf die Hauptideen der Naturreligion hingewiesen, sondern mufs nothwendig die eigenthümlich Mosaischen Ideen dargestellt haben. Und worauf baut denn Görres seine Behauptung hinsichtlich der Cultsymbole? Allein auf die von Philo gegebene, theilweise auch von Josephus und Clemens von Alex. wiederholte Deutung derselben. Die Richtigkeit dieser Deutung müfste daher vor allem aufser Zweifel seyn, wenn aus ihr ein so wichtiger Schlufs gezogen werden sollte; aber den Beweis der Richtigkeit sucht man bei Philo selbst, wie bei Görres vergeblich. Philo kann durchaus nicht als Autorität hier gelten;

*) Schubert Symbolik des Traums, S. 32 fg., wo sich eine treffliche Charakteristik der gemeinen Teleologie findet.

seine nicht einmal eigentlich jüdische, sondern griechisch-alexandrinische Bildung und Anschauungsweise, seine Unkenntnifs der hebräischen Sprache, die ihn namentlich bei seinen Erklärungen oft zu den gröbsten Verstöfsen verleitet, mufs schon im Voraus gegen seine Autorität als Deuter hebräischer Symbole mifstrauisch machen. Diefs Mifstrauen rechtfertigt sich dann auch vollkommen bei nur etwas genauerer Prüfung seiner Deutungen. Hier herrscht zum Theil eine blinde unbegreifliche Willkür, die aus Allem Alles zu machen im Stande ist. Ohne hier schon auf die angeführten Einzelheiten näher einzugehen, müssen wir ihre Deutung im Allgemeinen schon als unrichtig abweisen, weil auch im ganzen A. T. nicht die leisesten Hinweisungen sich finden auf das, was durch sie symbolisirt seyn soll. Wo steht auch nur ein Wörtlein von den sieben Planeten, von den 12 Zeichen des Zodiakus, von den Hemisphärien, von den Aequinoctien? und doch sollen alle diese Dinge in Symbolen den Hebräern beständig vor Augen gestanden seyn? Derselbe Pentateuch, der so ernst gegen allen Sterndienst eifert, soll zugleich alle Hauptgestirne durch bildliche Darstellung derselben sanctionirt, ihre Symbole sogar im Heiligthum aufzustellen verordnet haben! Wie stimmt das zusammen? Gelegentlich des Einzelnen werden wir auch zur Genüge sehen, zu welch einem Chaos diese Philonische Deutung, wenn man sie mit einiger Consequenz festhalten will, die durch und durch consequente, wohlgeordnete Mos. Cultussymbolik macht. Kurz, es wird bei dieser Auffassung des Verhältnisses des Mosaischen Cultus zu den heidnischen erst die Naturreligion in die Symbole hinein und dann wieder aus ihnen herausgedeutet.

Eine verwandte Ansicht hat übrigens in neuester Zeit Vatke aufgestellt, nur ist er viel weiter gegangen und schonungsloser gegen das Israel. Volk verfahren. Dieses soll nämlich zur Zeit Mose's den Saturn verehrt haben, späterhin dem phönicischen Herkules- und Sonnendienst ergeben gewesen seyn; erst sehr spät habe der sich nach und nach bei den wenigen Erleuchteten entwickelnde Monotheismus auch im Volke Anerkennung gefunden. Die Cultussymbole, namentlich der Tempel mit seinen Geräthen (denn die Stiftshütte sey eine Fiction) gehörten ursprünglich dem „Sonnen- und Lichtdienste" an, wurden aber wie der Saturn in den Jehova, so nach und nach in rein hebräische und monotheistische Symbole idealisirt, so dafs „in der spätern Anschauung der

Hebräer das sinnliche Element, das vorher positive Bedeutung hatte, zum blofsen Zeichen oder Symbol herabgesetzt, oder aber gänzlich aufgehoben" worden *). — Diese Ansicht beruht fürs erste auf einer durch vorgebliche Kritik hervorgerufenen totalen Verwirrung der Israelitischen Geschichte, bei welcher das Unterste zu oberst gekehrt und Alles durch einander geworfen wird. Ist diese Verwirrung einmal glücklich zu Stande gebracht, dann läfst sich desto besser schalten und walten, nach eigenem Geschmack das Durcheinander wieder ordnen und vom Hypothesenstuhl aus die Geschichte dictiren. Nicht leicht finden sich in einem Buche so viele: „es scheint wahrscheinlich," und doch wird auf dieses Wahscheinlichscheinen wie auf einen Felsen gebaut, und das Resultat für ein unzweifelhaftes ausgegeben. Sodann aber zweitens fehlt jede Untersuchung über die Bedeutung der Cultussymbole; sie werden mit einer unbegreiflichen Oberflächlichkeit und Willkür für Symbole des Sonnen- und Lichtdienstes ohne weiteres erklärt, weil Salomo beim Tempelbau — phönicische Werkmeister hatte (!). So wird auch hier erst allerlei in die Symbole hineingedeutet, um dann wieder das gewünschte Resultat aus ihnen herausdeuten zu können. Auch sucht man vergeblich nach einer Angabe derjenigen Bedeutung der Cultussymbole, welche ihnen der spätere Jehovadienst soll untergelegt haben. War z. B. der Leuchter des Heiligthums ursprünglich Symbol der sieben Planeten, was für einen Sinn gaben ihm denn die spätern nachexilischen Juden? Wo überhaupt sind die Beweise einer solchen spätern Umdeutung? Es zeigt sich auch hier wieder, wie nöthig eine genaue und gründliche Untersuchung der Cultussymbole thut, damit der Willkühr und dem Rathen in den Tag hinein Ziel und Schranke gesetzt werde.

§. 5.
Deutungsregeln.

Kann eine sichere Exegese nicht geübt werden, ohne gewisse allgemeine hermeneutische Regeln und Grundsätze, so wird auch eine sichere Deutung der Cultussymbole von gewissen allgemeinen Principien ausgehen und sich an bestimmte Regeln halten müssen, zumal da hier die Gefahr in Willkühr zu gerathen noch gröfser seyn dürfte. Wir versuchen es daher, einige solcher Regeln auf-

*) Vatke bibl. Theologie I, S. 199 fg. 335 fg. 674. 340. 537. 665 fg.

zustellen. Sie waren nicht schon vor der folgenden Deutung selbst fertig, sondern sind das bewährt erfundene Resultat mehrfach angestellter Deutungsversuche.

I. Die erste und allgemeinste Regel ist unstreitig, dafs der symbolische Cultus im Ganzen und Einzelnen solche Ideen und Wahrheiten darstellen müsse, welche mit den anerkannten und auch sonst klar ausgesprochenen Principien des Mosaismus übereinstimmen. Vorstellungen und Ideen, die dem Geist des Mosaismus fremd sind und widerstreben, oder von ihm ausdrücklich abgewiesen werden, auf die nirgends eine Anspielung oder Hinweisung sich findet, können unmöglich von den Cultussymbolen bedeutet werden, sonst wäre der Cultus statt eine unmittelbare Darstellung und Offenbarung der religiösen Wahrheit zu seyn, sein eigenes Widerspiel. Hätte man diese einfache Regel festgehalten, so würde man in den Mosaischen Cultussymbolen nicht Lehren und Ideen gefunden haben, die ganz und gar das charakteristische Eigenthum der Naturreligionen sind und vom Mosaischen Gesetz verworfen werden, wie die Beziehungen auf den Gestirndienst, die Planeten, den Zodiakus, die Aequinoctien u. s. w. „Nur solche Ideen, sagt de Wette, können symbolisirt seyn, welche den Urhebern der Symbole bekannt waren“ [1]), und vor ihm schon gestand Herder zwar: „dafs Mose's Bau und Gottesdienst auch in kleinen Stücken bedeutungsvoll gewesen,“ jedoch fügt er hinzu: „nie aber mufs man aus Mose's Zeit, aus seinem Gesichtskreise weichen, oder man kehrt das Unterste zu oberst“ [2]). An der Wahrheit dieser Sätze läfst sich an und für sich nicht zweifeln. Jedoch fragt sich eben, welche Ideen waren denn Mose bekannt, welches war sein Gesichtskreis? Darüber müssen uns ja eben die Cultsymbole noch besonders Aufschlufs geben, denn die ganze Summe religiöser Vorstellungen war zu Mose's Zeit nicht in einem Lehrbuch aufgezeichnet, sondern der Cultus selbst, als „der unmittelbarste Ausdruck der Vorstellung“ [3]), war dieses Lehrbuch,

1) de Wette Archäologie §. 221. S. 220.

2) Herder Geist der hebr. Poesie. II, 2. nr. 4. S. 36.

3) Vatke bibl. Theologie I, S. 182: „Die meisten historischen Bücher (des A. T.) berichten uns mehr vom Cultus und sittlichen Leben, als von den eigentlichen Vorstellungen und der religiösen Ueberzeugung: wir müssen deshalb Schlüsse von jenen auf diese ziehen, besonders vom Cultus, dem unmittelbarsten Ausdruck der Vorstellung.“

er diente allen religiösen Ideen der Hebräer auch in späterer Zeit zur Basis, der Mosaismus ist in ihm gleichsam verkörpert. Sollten jene Sätze den Sinn haben, dafs religiöse Vorstellungen, welche in der nachmosaischen Periode in Worte gefafst vorkommen, unmöglich in den Mosaischen Cultussymbolen dargestellt seyn könnten, so müfsten wir diese Regel, die bei der heidnischen Symbolik Niemand in Anwendung bringt, eine ganz irrige nennen. Die religiösen Vorstellungen entwickelten sich an dem Cultus und aus ihm; und es liegt ganz in der Natur der Sache, dafs Vorstellungen, die in und mit der unmittelbaren Anschauung der Symbole gegeben waren, später auch in Worten vorgetragen und ausgesprochen wurden. Steht die Bedeutung eines Symbols in einem innern Zusammenhang mit der Bedeutung der andern Cultussymbole, bildet sie ein nachweisbares Glied in der Kette des Ganzen, so haben wir durchaus kein Recht, diese Bedeutung zu leugnen, selbst wenn die bedeutete Vorstellung auch erst in späterer Zeit sollte ausdrücklich ausgesprochen worden seyn. Ohne Anstand dürfen wir also auch die nachmosaischen Schriften bei Deutung der Mosaischen Cultsymbole zu Rathe ziehen. Darf man sich dabei selbst von den Vorstellungen „anderer verwandter oder gleichstehender Völker leiten lassen," wie de Wette a. a. O. meint, so wird diefs doch noch mit viel gröfserem Rechte von den hebräischen Schriftstellern selbst geschehen dürfen, zumal da wir von den verschiedenen religiösen Entwicklungsperioden der verwandten Völker durchaus nichts Sicheres wissen und auch da Gefahr laufen können, Späteres hineinzutragen. Das hebräische Volk war in religiöser Hinsicht so abgeschlossen und bildete sich so eigenthümlich aus, dafs der Kreis seiner ohnehin nur religiösen Literatur gewifs eine zuverlässigere Quelle für die im Cultus niedergelegten Ideen ist, als das, was uns über die heidnischen meist spätere Schriftsteller melden.

II. Die Deutung der einzelnen Symbole ist vor Allem bedingt durch eine genaue Kenntnifs ihrer Beschaffenheit. Gerade durch sein Aeufseres spricht ja das Symbol; wie kann man aber diefs Aeufsere deuten, ohne es zu kennen? Was wäre das anders als, wie Braun sagt: *velle mysteria depromere, nondum aperta cista*? Der Deutung eines jeden Cultusbestandtheiles mufs demnach eine exegetische Erörterung über seine äufsere Beschaffenheit vorausgehen, und nur das kann

und darf gedeutet werden, was sich bei dieser Erörterung als richtig und sicher herausgestellt hat. Wir werden in der Folge beständig diesen Weg einschlagen, und uns durch das Trockene, welches jene Erörterung etwa mit sich führt, nicht abschrecken oder ermüden lassen. Sie ist nöthig und wird sich als sehr zweckmäfsig erweisen. Wie manche sonderbare und verkehrte Deutung würde nicht existiren, wenn man diese einfache Regel immer befolgt und vor Allem über die Beschaffenheit des Bildes ins Reine zu kommen gesucht hätte.

III. Bei der Deutung jedes einzelnen Symbols ist zunächst von seinem Namen auszugehen. Die Sprache ist überhaupt, besonders aber im Orient der treue Spiegel der Anschauungsweise. Der Name einer Sache richtet sich da immer nach der Vorstellung, die man von ihrem Wesen hat, und ist daher bezeichnend; er ist die Offenbarung der Eigenthümlichkeit und des unterscheidenden Charakters der Sache, die ihn führt. Das Wort „Name" (שֵׁם wovon σημεῖον, Zeichen) steht z. B. besonders in Bezug auf Gott, für Offenbarung oder Bewährung dessen, was Gott ist*). Daher rühren auch die vielen bedeutsamen Eigennamen. Drückt nun der Name meist den Hauptbegriff der benannten Sache aus, so kann auch die Deutung eines Symbols niemals richtig seyn, wenn sie mit dem durch den Namen bezeichneten Begriff in Widerspruch oder auch nur in keiner Verbindung mit ihm steht; vielmehr mufs die Deutung eher von ihm ausgehen und auf ihn zurückkommen. Es fragt sich daher immer, welches die Grundbedeutung einer Benennung ist, wobei denn wohl auf Etymologie eingegangen werden mufs, aber jedes vage Etymologisiren ausgeschlossen bleibt, und nur das zu beachten ist, was offen vorliegt oder nicht wohl bestritten werden kann.

IV. Jedes einzelne Symbol hat im Allgemeinen nur Eine Bedeutung. Diefs ist jedoch nicht so zu verstehen, als wäre diese Bedeutung immer nur eine einfache; vielmehr kann eine Summe von Ideen in dem Symbole niedergelegt seyn, nur müssen dieselben in Einem Hauptbegriff wurzeln, der das gemeinschaftliche Band, die Grundlage dieser verschiedenen Ideen ist.

*) Gesenius hebr. deutsches Handwörterbuch. s. v. שֵׁם nr. 4, a.

Nur insofern also kann ich eine Vieldeutigkeit der Symbole anerkennen, und sehe mich genöthigt gegen die Methode zu protestiren, welche die heterogensten Dinge, die in keinem innern Zusammenhange mit einander stehen, geschweige in Einem obersten allgemeinen Begriffe zusammenkommen, durch ein und dasselbe Symbol bedeutet findet *). So ist z. B. bei dem symbolischen Geräthe des heiligen Leuchters der allgemeine zu Grunde liegende Begriff: Licht; von ihm mufs nothwendig bei der Deutung ausgegangen werden, und auf ihn müssen alle symbolischen Einzelheiten dieses Geräthes zuletzt hinweisen, mögen sie auch nicht alle in gleich naher und unmittelbarer Beziehung zu ihm stehen. Eben so müssen die vielfachen zum Opferrituale gehörigen Symbole alle nothwendig mit dem Grundbegriff des Opfers in Verbindung stehen, und wir müssen ihnen jeden anderweitigen Sinn bestimmt absprechen. Der Mosaische Cultus ist ein geordnetes Ganze, ein System von Symbolen, der Zusammenhang, in welchem jedes einzelne derselben steht, weist ihm auch seine Bedeutung mehr oder weniger an, und schliefst jede Bedeutung aus, die vielleicht das Symbol an sich wohl haben könnte, die es aber eben um seiner Verbindung willen mit den andern Symbolen nicht haben kann. Achtet man hierauf nicht, so macht man aus dem wohlgeordneten Cultus ein wahres Chaos und geräth in einen Wirrwarr, aus dem nicht mehr herauszukommen ist.

V. Jedes einzelne Symbol hat immer dieselbe Grundbedeutung, in so verschiedener Verbindung und Zusammenhang es auch vorkommen mag. Nur mag da oder dort die eine oder die andere Seite des symbolisirten Hauptbegriffs mehr hervortreten. Die blaue Farbe z. B. mufs an der obersten Decke der Stiftshütte dieselbe Bedeutung haben, wie an dem Oberkleide des Hohenpriesters. Das Nichtachten dieser gleichfalls sehr einfachen natürlichen Regel hat grofse Verwirrung besonders in der Typik veranlafst.

VI. Bei jedem einzelnen Symbole, sey es Sache oder Handlung, mufs dasjenige, was die zu symbo-

*) Was Görres an Creuzer schreibt (vgl. des Letzteren Symbolik I, S. 149): „Die Doppelsinnigkeit der Symbole, die Sie als etwas Zufälliges ansehen, ist mir durchaus nothwendiger Charakter jedes wahren Symbols, eben weil es Gattung ist, darum kriechen die Deutungen, wie eben so viele Species aus ihm heraus," kann man immerhin wohl gelten lassen.

lisirende Idee constatirt, wohl unterschieden werden von demjenigen, was nur um der gehörigen Darstellung willen dazu erforderlich ist, also nur untergeordnete, dienende Bestimmung hat. Das Sinnliche, Sichtbare, Aeufserliche, vermag nämlich nicht immer an und für sich schon ein vollständiges Bild des Geistigen und Unsichtbaren abzugeben, es ist immer mehr oder weniger mangelhaft. Um nun diese Mangelhaftigkeit zu heben, und eine möglichst vollkommene Darstellung der Ideen zu bewirken, ist Manches nöthig, was eigentlich an und für sich gar nicht unmittelbar zum Bilde selbst gehört, eben darum aber dann auch nicht bildlich ist, keine Bedeutung hat, weil es lediglich durch die Mangelhaftigkeit des irdischen Bildes bedingt ist. Wenn wir also diesem oder jenem im Cultus Bedeutung absprechen, so geschieht es nicht, weil dasselbe etwa klein oder gering ist, vielmehr haben oft die vermeintlichen Kleinigkeiten eine sehr tiefe Bedeutung: sondern weil es nur und allein durch äufsere Nothwendigkeit hervorgerufen ist. Dahin gehören z. B. alle Neben- und Hülfsgeräthe. Am Leuchter läfst sich diefs gut nachweisen. Derselbe hat allerlei kleine Zierrathen, Mandelblüthen, Aepfel, Blumen; diese sind keineswegs etwas nothwendiges, um den durch den Leuchter überhaupt symbolisirten Begriff „Licht" darzustellen, aber gerade diese ihre Zufälligkeit beweist ihre Absichtlichkeit und also auch ihre Bedeutsamkeit, so klein und gering sie auch scheinen mögen. Die Lichtschneuzen und Zangen hingegen sind nur darum nothwendig, weil das irdische sinnliche Licht von Zeit zu Zeit nothwendig gereinigt werden mufs, und ohne diese Reinigung und Unterhaltung der Idee, die es darstellen soll, nicht entsprechen könnte. Als blofs durch die Mangelhaftigkeit des irdischen Lichtes hervorgerufen, und ohne sie ganz unnöthig, kommt ihnen daher auch keine Bedeutung zu. Dasselbe gilt von den Hülfsgeräthen des Opferaltars, von den Zeltbaken der Stiftshütte, von den Zapfen der Breter derselben u. s. w., wobei nicht zu übersehen, dafs die biblische Urkunde dergleichen Hülfsgeräthe ganz unbeschrieben läfst und sie nur nennt. Aehnlich verhält es sich auch mit gewissen Handlungen. Während z. B. die Opferhandlung im Allgemeinen, das Waschen der Hände und Füfse vor dem Eintritt in das Zelt gewifs bedeutsam ist, kann dem Reinigen der Lampen des Leuchters, dem Anbinden des Opferthiers, dem Wegschaffen der Asche vom Altar, dem Hinauftragen des Brennholzes auf denselben, keine Bedeutung zugestanden werden,

weil diefs Alles nur durch die Mangelhaftigkeit des Bildes nothwendig gemacht ist. Hätte man diefs immer gehörig beachtet, so würde manche abentheuerliche Deutung von Dingen, die keine Bedeutung haben sollen und können, unterblieben und die Deutungskunst selbst nicht in so grofsen Mifskredit gekommen seyn.

ERSTES BUCH.

Die Cultus-Stätte.

ERSTES KAPITEL.

Die Stiftshütte im Ganzen und Allgemeinen.

§. 1.

Entwurf der Stiftshütte.

Das Gebäude, welches der Centralpunkt des Mosaischen Gottesdienstes seyn sollte, wird uns Exod. Kap. 25. 26. 27. 35. 36. 37. 38. ausführlich beschrieben [1]). Das Ganze umschliefst der sogenannte Vorhof, innerhalb dessen das eigentliche Heiligthum, die Wohnung, stand, welche in zwei Abtheilungen, das Heilige und Allerheilige zerfiel. Jeder dieser drei Theile des Ganzen hatte seine bestimmten heiligen Geräthe.

I. Die Wohnung, מִשְׁכָּן, bestand aus einem hölzernen, aus einzelnen Stücken zusammengesetzten Gerüste, das ihre Wände bildete, aber nach oben und vorne offen war; nach oben war es mit Decken, nach vorne mit einem Vorhange überhangen; auch die Scheidewand zwischen ihren beiden Abtheilungen war ein Vorhang. Das Ganze der Wohnung hatte die Form eines länglichten Vierecks von dreifsig Ellen in der Länge und zehn Ellen in der Breite, ingleichen zehn Ellen in der Höhe; von den dreifsig Ellen der Länge kamen zwanzig auf die erste Abtheilung, das Heilige, und zehn auf die zweite, das Allerheilige, so dafs diese letztere also nach allen Dimensionen hin zehn Ellen hatte. Alle diese Maafsbestimmungen sind jedoch nicht von der Aufsenseite, sondern vom innern Raum zu verstehen [2]).

1) Vgl. im Allgemeinen Bernh. Conradi de generali tabernaculi Mos. structura et figura. Offenbac. 1612. — Sal. van Till Commentar. de tabernaculo Mosis ed. van de Wall. Amstelod. 1714 (bei Ugolini thesaur. Antiq. VIII.). — Bernh. Lamy de tabernaculo, de sancta civitate et templo. Paris 1720 fol. — Schacht animadverss. ad Ikenii antiqq. pag. 267. (Fabricius biblioth. antiq. IX, 2.)

2) Alle Maafse, die bei der Stiftshütte vorkommen, sind ausschliefslich und allein nach der Elle bestimmt. Wie grofs aber die Mosaische Elle war, läfst sich wenigstens nicht mit völliger Gewifsheit und Genauigkeit ausmitteln. Das Natürlichste und Einfachste ist, sie zur Länge des Vorderarms anzunehmen. Die Rabbinen wissen von zweierlei Ellen, einer gemeinen und heiligen, welche letztere bei der Stiftshütte ge-

a. Das **Gerüste der Wohnung** war aus acht und vierzig **Bretern** oder **Bohlen** קְרָשִׁים zusammengesetzt; je zwanzig derselben standen auf den beiden Langseiten und acht auf der hintern Breitenseite; jede Bohle hatte eine Länge von zehn, und eine Breite von anderthalb Ellen. Exod. 26, 16—22. Die zwanzig anderthalb Ellen breiten Bohlen geben für jede Langseite der Wohnung, wie angegeben, dreifsig Ellen; die acht andern eben so breiten machen zusammen zwölf Ellen aus, wovon jedoch auf den innern Raum nur zehn Ellen kommen, denn die weitere Elle auf jeder Seite dieser Rückwand deckte die darauf stofsende Kante oder Dicke der Bohlen der Langseiten, welche Dicke nämtich eine Elle betrug. Diefs letztere giebt zwar der Text selbst nicht ausdrücklich an, aber es wird durch die übereinstimmende Angabe der Rabbinen bestätigt [1]), und nur bei dieser Annahme kann das von allen ältern und neuern Schriftstellern übereinstimmend als unzweifelhaft angenommene Maas des innern Raums der Wohnung von dreifsig Ellen in der Länge und zehn in der Breite festgehalten werden [2]). Allerdings hatten darnach die Bohlen eine be-

braucht worden sey. (**Waser** antiqq. mensurarum lib. 1, 6. §. 6. 7. in den criticis sacris tom. VI.) Nach einigen soll die heilige Elle doppelt so grofs als die gemeine gewesen seyn, nach Andern nur um eine Hand breit gröfser als die gemeine, die fünf Handbreiten hatte. Ob es überhaupt zweierlei Ellen gegeben hat, ist sehr die Frage. Die biblischen Stellen, aus denen man es hat beweisen wollen (1 Kön. 7, 15 vgl. mit 2 Chron. 3, 15. Ezech. 43, 13. 40, 5.) begründen es keineswegs gehörig, wie **Lamy** (de tabernaculo foed. 8. pag. 96 sq.) dem **Carpzov** (Apparat. crit. Antiqq. pag. 677.) beistimmt, gezeigt hat. Doch kann ich die Sache nicht für völlig aus der Luft gegriffen ansehen. Denn dafs man im Alterthume überhaupt dergleichen Unterscheidungen machte, ist gewifs. So gab es z. B. auch einen besondern, heiligen Seckel, Exod. 38, 24., und **Herodot** kennt aufser der gewöhnlichen Elle noch eine königliche. Vgl. **Herodot** I, 180. ed. **Baehr**.

1) Vgl. z. B. **Jarchi**, der zu Exod. 26, 17 sagt: *in densitate asseris, quae erat (unius) cubiti.*

2) **Jarchi** zu Ex. 26, 20. *Unum (asserem) angulo septentrionali versus plagam occidentalem et unum (angulo) occidentali versus meridiem, omnes quidem octo asseres in eadem ordine fuerunt; verum (hoc ideo dicitur) quia duo isti non fuerunt in concavo (i. e. in spatio vacuo et aperto) tabernaculi; sed dimidium cubiti ab isto (assere) et dimidium cubiti ab illo (assere) videbantur in concavo, ut complerent latitudinem decem (cubitorum), cubitus autem hinc atque cubitus illinc veniebant e regione cubiti crassitudinis asserum tabernaculi (a parte) septentrionali et meridionali, quo angulus a parte exteriori esset aequalis.* — **Philo** de vita Mos. 3. pag. 667: δέκα μὲν (sc. πήχεις τῶν αὐλαίων) κατὰ τὸν ὄροφον· τοσοῦτον γάρ ἐστι τῆς σκηνῆς τὸ εὖρος.... τριάκοντα (sc. πήχεις) μὲν ἀπολαμβάνει τὸ μῆκος τοσοῦτον γάρ ἐστι καὶ τῆς σκηνῆς. — **Joseph.** Antiq. III, 6, 3.: καὶ τὸ μὲν μῆκος αὐτῆς ἐπὶ πήχεις ἐγήγερτο τριάκοντα· τὸ δε εὖρος ἐπὶ δέκα διειστήκει. — **Theodoret** quaest. 40 in Exod. — **Lundius** jüdische Heiligthümer. S. 5. — **Jahn** bibl. Archäo-

deutende Dicke, darauf scheint aber auch schon das Wort קְרָשִׁים selbst zu führen. Ist gleich die Etymologie desselben ungewifs, so werden doch darunter jedenfalls nicht eigentliche Breter verstanden, denn diese heifsen לֻחֹת (Exod. 27, 8. Hohel. 8, 9. Ezech. 27, 5.). Von eigentlichen Bretern läfst sich auch nicht das von den קְרָשִׁים gebrauchte עֹמְדִים sagen, Ex. 26, 15. Die LXX haben daher auch nicht σανίδες, sondern στῦλοι, womit sie sonst immer עַמּוּד übersetzen und jedenfalls, wie aus Exod. 13, 21. 19, 9. Jud. 20, 40. Hiob 26, 11. Nah. 1, 5. Sir. 24, 4. erhellt, etwas dickes verstanden wissen wollen. Philo gebraucht dafür κίονες [1]), ein Ausdruck, der von Bergen selbst vorkommt, und jeden Gedanken an eigentliche Breter ausschliefst. Auch Josephus hat κίονες und setzt noch erklärend bei: τετράγωνοι μὲν τὸ σχῆμα εἰργασμένοι, was am wenigsten auf dünne Breter pafst [2]). Von dem Weiterbringen beim Abbruch des beweglichen Gebäudes kann kein Grund gegen die Dicke dieser Bohlen entlehnt werden, denn das Holz, woraus sie verfertigt waren, zeichnete sich gerade durch seine aufserordentliche Leichtigkeit aus (siehe unten Kap. 3, §. 1.), so dafs die Masse Metall, die zum Gebäude gehörte (Exod. 38, 24—31.) ungleich schwerer war, als alle Bohlen zusammen, selbst wenn sie noch gröfser und dicker gewesen wären. — Von dieser so einfachen und natürlichen Berechnung der Längen und Breitenmaafse der Wohnung nach der Zahl und dem Maafse der Bohlen [3]) glaubte von Meyer abgehen zu müssen, und zwar hauptsächlich wegen der beiden End- oder Eckbohlen der Rückwand des Gerüstes, die im Text das Beiwort תֹּאֲמִים führen. Darunter seyen nothwendig „Winkelbreter" zu verstehen, deren einer Schenkel der Rückwand, der andere den Langwänden angehört habe; jeder der beiden Schenkel eines solchen Winkelbretes habe nach innen eine halbe Elle gemessen,

logie III, . 47. S. 231. — de Wette Archäologie §. 194. — Winer Realwörterbuch s. v. Stiftshütte.

1) Philo l. c. pag. 665.

2) Freilich widerspricht sich Josephus gewissermafsen selbst, wenn er dann später bemerkt: τὸ δὲ βάθος δακτύλων τεσσάρων, was eine nur ihm angehörende Vermuthung ist, durch die er sich, wie schon Lundius a. a. O. deutlich und ausführlich nachgewiesen, in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt. Auffallender Weise ist ihm Jahn in dieser Bestimmung der Dicke gefolgt.

3) Mit Recht sagt Theodoret a. a. O.: ὅτι δὲ τριάκοντα πήχεων ἦν τὸ μῆκος τῆς σκηνῆς καὶ δέκα τὸ εὖρος, καταμαθεῖν εὐπετές.

eine halbe Elle sey auch das Maafs der Dicke aller Bohlen überhaupt gewesen. Die innere Breite der Wohnung käme dann gleichfalls auf zehn Ellen, wie nach der ältern gewöhnlichen Berechnung, allein die Länge erhält eine halbe Elle mehr, nämlich 30½ Elle. Weil doch jedenfalls auch nach von Meyers Dafürhalten für das Heilige und Allerheilige zusammen nur dreifsig Ellen in Anrechnung kommen sollen, so müsse, meint er, die übrige halbe Elle für den Raum berechnet werden, den die zwischen dem Heiligen und Allerheiligen stehenden Säulen eingenommen hätten, welche eben auch eine halbe Elle dick gewesen seyen *). Dagegen ist fürs erste zu bemerken, dafs es durchaus nicht nöthig ist unter den mit תְּאֹמִים bezeichneten Eckbohlen „Winkelbreter" zu verstehen; denn תָּאַם heifst nur: doppelt seyn; תְּאֹמִים also wörtlich: gedoppelte, was doch keineswegs so viel als Winkelbreter bezeichnen kann. Diese Eckbohlen nahmen eine doppelte Stellung ein, sie gehörten nicht nur zur Hinterwand, sondern weil sie von Aussen angesehen auch die Langwand um eine Elle verlängerten, gehörten sie gewissermafsen auch dieser an. Wären sie gleichschenklichte Winkelbreter gewesen, so hätten sie so gut zur Langwie zur Hinterwand, und so wenig zur letztern allein, als zu erstern allein gehört; aber die Urkunde rechnet sie bestimmt zu den Bohlen der Hinterwand allein, zu der sie auch allein nach unsrer Berechnung gezählt werden können. Gewifs hätte auch im andern Falle der Text nicht unterlassen, sie genauer zu beschreiben. Allerdings sind die Worte Ex. 26, 24.: „und sie (die Eckbohlen der Hinterwand) sollen gedoppelt seyn unterhalb, und zugleich sollen sie gedoppelt seyn oberhalb אֶל־הַטַּבַּעַת הָאֶחָת" nicht ganz deutlich. Die letzten Worte übersetzt de Wette: „am ersten Rinken," womit ich aber keinen Sinn zu verbinden weifs; ich möchte wörtlich übersetzen: zu Einem, für Einen Rinken, in dem Sinn, dafs die beiden an einander stofsenden Endbohlen der Hinter- und der Langwand durch Einen Rinken, welcher in beide eingesenkt wurde (טַבַּעַת von טָבַע einsenken), fest mit einander verbunden waren, eine Vorrichtung, die wir uns jedenfalls hinzudenken müfsten. Die LXX haben daher auch εἰς σύμβλησιν μίαν; die Vul-

*) von Meyer Bibeldeutungen, S. 263—277, ein Aufsatz, der durch die vielen irrigen Angaben über den Bau der Stiftshütte in der Schrift von Hirt: Der Tempel Salomons, vorgelesen in der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, hervorgerufen worden. Hirt hatte nur aus den LXX geschöpft.

gata dagegen: *una omnes compago retinebit*. Fürs zweyte beruht von Meyers ganze Berechnung auf der Annahme, daſs die Bohlen eine halbe Elle dick gewesen seyen, eine Annahme, die reine Conjectur ist, und weder des Josephus noch der Rabbinen, noch irgend eines andern Schriftstellers Zeugniſs für sich hat. Nach ihr aber hätten jene Eckbohlen weder im innern noch im äuſsern Schenkel das Maaſs, was Exod. 26, 16. im Allgemeinen für alle Bohlen angesetzt ist, nämlich statt $1\frac{1}{2}$ Ellen, nur 1 Elle nach innen, oder 2 Ellen nach auſsen. Endlich drittens ist es auch unzulässig, für die zwischen dem Heiligen und Allerheiligen stehenden Säulen eine halbe Elle in Anspruch zu nehmen und diese dann von dem ganzen Längenmaaſs der Wohnung in Abzug zu bringen. Die Gränzwand zwischen dem Heiligen und Allerheiligen bildete ein Vorhang, der an vier Säulen hieng; es versteht sich aber von selbst, daſs von diesem aus das Maaſs beider Abtheilungen berechnet werden muſs, nicht aber von der Oberfläche der ohnehin in Zwischenräumen von einander entfernt stehenden Säulen, die ja keine Wand bildeten, Nach von Meyers Berechnung hätte aber jedenfalls das Allerheilige oder Heilige, je nachdem der scheidende Vorhang vor oder hinter den Säulen hieng, eine halbe Elle zu viel. Wir müssen daher dem alten Lundius beistimmen, wenn er sagt: „Traun, es fügt sich alles viel besser, wenn wir die Dicke der Breter auf eine Elle setzen. Denn da haben wir alle Breter von gleicher Gröſse, wir haben eine proportionirliche Weite und Länge von innen und eine wohl anständige Zusammenfügung der Ecken von auſsen“ *).

Jede der Bohlen hatte nach Exod. 26, 17. zwei יָדוֹת, d. i. Hände, womit offenbar Zapfen gemeint sind, die, wie aus V. 19. erhellt, sich unten an der Kante der Bohle, mit der sie aufstand, befanden. So giebt es auch Josephus an, der den Ausdruck στροφιγγες dafür gebraucht; στροφιγξ ist aber wie στροφευς der Zapfen, um welchen die Thürangel läuft, oder welcher in ein Loch gesteckt wird, worin er sich dreht. Der Text bestimmt hinsichtlich dieser Zapfen noch näher, sie sollten seyn מְשֻׁלָּבֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ, wofür die LXX haben: ἀναπίπτοντες ἕτερος τῷ ἑτέρῳ. Gesenius übersetzt: einander gegenüber, oder in gleichem Verhältniſs von einander stehend.

*) Lundius Jüdische Heiligthümer, S. 6.

Sämmtliche Bohlen waren nach Ex. 26, 29. mit Gold überzogen, worunter wir uns jedoch nicht unsre moderne Art der Vergoldung von hölzernen Geräthen zu denken haben, sondern dünne Goldplättchen waren irgenwie auf das Holz angeheftet [1]). Uebrigens gedenkt auch Josephus ausdrücklich dieses Goldüberzugs des ganzen hölzernen Gerüstes [2]).

Zu jeder der 48 Bohlen gehörten nach Ex. 26, 19 zwei silberne אֲדָנִים d. i. Fufsgestelle, bases, deren Beschaffenheit jedoch nicht näher angegeben wird. Gewifs ist, dafs sie ein Loch hatten, in welches der Zapfen der Bohle eingesenkt wurde. Nach Jarchi hatten sie eine Länge von 6 und eine Breite von 3 Handbreiten und wurden auf den Boden gestellt [3]), auch Gesenius hält sie für „Metallplatten etwa in Form eines Rectangels“ [4]). In diesem Falle müfsten sie aber, wenn gar kein Verrücken sollte möglich geworden seyn, eine bedeutende Dicke gehabt haben, was deshalb nicht glaublich ist, weil dadurch das ganze Gebäude erhöht worden wäre und die bestimmte Höhe von 10 Ellen verloren hätte. Auch der Vorhof hatte solche Fufsgestelle; das Maafs seiner Höhe überhaupt, wie insbesondere das seiner Säulen und Umhänge wird auf 5 Ellen bestimmt. Würden nun die Fufsgestelle mit ihrer ganzen Dicke nur auf dem Boden gestanden haben, so wäre das Ganze dadurch höher geworden, und aufserdem zwischen den Umhängen und dem Boden ein leerer Raum geblieben seyn, nämlich so viel als die Fufsgestelle dick waren. Wozu aber dann überhaupt Umhänge, wenn sie nicht bis auf den Boden giengen? Dies nöthigt vielmehr zu der Annahme, dafs die Oberfläche der Fufsgestelle mit der des Bodens gleich stand, dafs sie demnach in den Boden eingesenkt oder eingegraben waren. In diesem Falle hatten sie aber schwerlich Plattenform, sondern liefen wohl spitz zu, so dafs sie leichter eingesenkt werden konnten, und auch den Zweck, zur Feststellung der in sie gesenkten Bohlen zu dienen, viel besser erreichten, denn ein Verrücken

1) Winkelmann Baukunst der Alten, 2, §. 23.: „Bei Vergoldungen im Feuer war der Alten Gold, welches sie auflegten, gegen die heutigen Blätter in der Stärke wie 6 gegen 1, und in andern Vergoldungen wie 22 gegen 1, wie Buonarotti ausführlicher angezeigt hat: Osservaz. istor. tav. 30. pag. 370.“

2) Joseph l. c. λεπίδες δ'αὐτοῖς ἦσαν ἐπικεχαλκευμέναι πανταχόθεν χρυσαῖ, διά τε τῶν ἔνδοθεν καὶ τῶν ἐκτὸς μερῶν.

3) Jarchi in Exod. 27, 10: longitudo (basium) illarum erat sex palmorum et latitudo earum trium (palmorum) bases erant collocatae super terra atque columnae illis infigebantur.

4) Gesenius Wörterbuch s. v.

war dann unmöglich. Für diese Ansicht spricht auch das Zeugniſs des **Josephus**, der wenigstens von den Fuſsgestellen der Vorhofsäulen ausdrücklich bemerkt, daſs sie in die Erde eingesenkt worden seyen [1], und sie mit den σαυρωτῆρες vergleicht, worunter eine Art spitziger eiserner Schuhe zu verstehen, vermittelst deren man die Lanzen in die Erde stecken konnte [2]. Aus Ex. 38, 27, wo das Gewicht eines Fuſsgestelles der Wohnung auf ein Talent (כִּכָּר) bestimmt wird, ist auf eine nicht unbedeutende Gröſse zu schlieſsen.

Auf der Seite nach Auſsen waren nach Exod. 26, 26. fg. an den Bohlen goldene טַבָּעוֹת, d. i. **Rinken** angebracht, durch welche hölzerne mit Gold überzogene בְּרִיחִם, d. i. **Stangen** quer über die neben einander stehenden Bohlen wie Riegel gesteckt wurden; die Rinken heiſsen daher V. 29. בָּתִּים לִבְרִיחִם, d. i. Behälter für die Stangen. Auf diese Weise wurden die Bohlen mit einander zu einer Wand fest verbunden und alles Schwanken der einzelnen unmöglich gemacht. Die Zahl der Querstangen oder Riegel setzt der Text auf fünf fest an jeder der drei Seiten des ganzen Gerüstes; ihre Länge aber wird nicht bestimmt, nur von der mittlern derselben heiſst es, sie solle בְּתוֹךְ הַקְּרָשִׁים gehen von einem Ende bis zum andern. Damit ist zugleich gesagt, daſs dieſs bei den andern nicht der Fall war, man hat sie sich also kürzer zu denken. Die gewöhnliche Abbildung, wo auf jeder der drei Wände fünf Stangen von einem Ende bis zum andern laufen [3], ist also sicher unrichtig. Die Vertheilung der vier kürzern denkt man sich mit **Jarchi** wohl am besten so, daſs je zwei mit einander über die ganze Wand reichten, demnach je eine die Hälfte der fünften mittlern maſs [4]. Im Ganzen liefen also nur drei Riegel über jede Wand, und nicht fünf, wie **Lundius** will, auch nicht

1) **Joseph.** l. c. βάσεις ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐρηρεισμέναι.

2) Das Etymol. Mag. erklärt σαυρωτὴρ durch ὁ στύραξ, ὃ ἔνιοι καὶ οὐρίσχον καλοῦσιν, ὅπου ἐμπήσσεται τὸ σιδήριον τοῦ δόρατος, und λέγεται δὲ σαυρωτὴρ καὶ ἡ τοῦ δόρατος ἀρχὴ, ἐφ' ᾗ στηρίζεται.

3) **Lundius** jüd. Heiligthümer. S. 3.

4) **Jarchi** in Exod. 26, 26.: *Hi quinque (vectes solummodo) fuerunt tres, sed quoniam vectis superior et inferior facti erant ex duobus frustis, quorum iste transibat usque ad dimidium parietis, iste ingrediebatur annulum ab hac parte atque ille ingrediebatur annulum ab altera parte, donec attingeret alter alterum, (hinc) reperitur, quod duo isti (vectes) superior et inferior, sint quatuor; ast medii (vectis) longitudo totum parietem transibat et percurrebat ab una extremitate parietis usque ad alteram.*

zwei, wie Jarchi meint, der nämlich die mittlere Querstange nicht an der Aufsenseite hergehen läfst, sondern, das בְּתוֹךְ premirend, behauptet, sie sey mitten durch ihre Dicke hindurchgestofsen, also von aufsen gar nicht gesehen worden. Sehr mit Unrecht folgen ihm darin auch einige ältere Gelehrte, wie z. B. Lightfoot; denn durch eine solche Vorrichtung wären die Bohlen ganz unnöthiger Weise sehr geschwächt worden, auch kannte man ein derartiges Riegeln im Alterthum nicht, und בְּתוֹךְ kann ohne Anstand „an der Mitte" übersetzt werden. Josephus weifs nur von einer an der Hinterwand sich herziehenden Querstange, welche auf beiden Seiten so weit vorgestanden, dafs sie die Querstangen der Langseiten aufnahm und umschlofs (τῷ θήλει τοῦ ἄῤῥενος συνελθόντος). Diefs ist nicht unwahrscheinlich, und liefse sich wohl auch von den andern beiden Riegeln annehmen, indem dadurch zum unbeweglichen Feststehen des ganzen Gerüstes beigetragen wurde. Dafs sämmtliche Querstangen aus fünf Ellen langen einzelnen Stücken zusammengesetzt und in einander gezapft gewesen, wie Josephus weiter angiebt, ist eine sehr unwichtige Bemerkung.

b. Die Decken und Vorhänge der Wohnung. Nach Exod. 26, 1. 7. 14. hatte die Wohnung im Ganzen vier Decken, deren beide erstern aus Zeuchstoffen, die beiden letztern von Leder verfertigt waren [1]). Jede der beiden ersten bestand aus einer bestimmten Anzahl Teppiche oder Stücke, יְרִיעוֹת. Wir müssen jede einzeln genauer betrachten. Die unterste war bei weitem die kostbarste, ein feines Gewebe von Byssus und farbigen Stoffen (Hyacinth, Purpur und Carmosin), mit künstlerischen Gebilden darauf, Cherubim und Blumenwerk, über welches alles weiter unten das Nähere folgen wird. Die Teppiche, aus denen das Ganze zusammengesetzt war, bestimmt der Text auf zehn, deren jeder vier Ellen in der Breite und acht und zwanzig Ellen in der Länge hatte; somit mafs die ganze Decke vierzig Ellen in der Länge und acht und zwanzig Ellen in der Breite, denn die Teppiche waren der Länge nach an einander gesetzt. Das Ganze zerfiel wiederum in zwei Theile, deren jeder aus fünf Teppichen bestand. Während der Text die Art der Zusammenfügung der je fünf Teppiche nicht bestimmt [2]), giebt er ausdrücklich an, wie die beiden

1) J. H. Hottinger de tegminibus tabernaculi Mosaici. Marburg. 1704. 4.

2) Nach Jarchi waren sie zusammengenäht. Zu Exod. 26, 3 be-

großen Hälften des Ganzen mit einander verbunden werden sollten. Da, wo sie zusammenstießen, hatte jede fünfzig hyacinthfarbige Schleifen oder Schlingen, לֻלָאֹת, welche durch kleine goldene Haken, קְרָסִים, die an den Enden gebogen waren, zusammengehalten wurden. — Es fragt sich nun, auf welche Weise das hölzerne Gerüste mit dieser kostbaren Zeuchtapete überhangen war. Der Text besagt, daß die Stelle, wo die Schleifen und Haken sich befanden, über den Vorhang, der das Heilige vom Allerheiligen scheidet, kommen solle. Somit reichte die eine Hälfte von zwanzig Ellen (5 Teppiche zu 4 Ellen breit) gerade für das zwanzig Ellen lange Heilige; die andere Hälfte bedeckte das Allerheilige mit zehn Ellen, und die übrigen zehn Ellen hiengen bei der Hinterwand herunter. Gewöhnlich wird nur angenommen, diese kostbare Tapete habe das Ganze des Gerüstes überhangen, so daß sie nach Innen nur oben am Plafond sichtbar gewesen. Dieß ist aber offenbar ganz falsch, vielmehr hieng sie an der Innenseite der Wände des Gerüstes herab, so daß sie nach allen Seiten im Innern der Wohnung sichtbar war. Während für jenes Ueberhangen auf der Außenseite des Gerüstes nicht das Mindeste spricht, haben wir fürs Herabhangen im Innern entscheidende Gründe. *α*) Diese Tapete heißt öfter schlechthin: die Wohnung, wie die zweite von Ziegenhaaren schlechthin: das Zelt. Gleich der Entwurf der Stiftshütte beginnt Exod. 26, 1 mit den Worten: „Die Wohnung mache aus zehn Teppichen," worauf V. 7. die Beschreibung der Zeltdecke folgt mit den Worten: „Mache Teppiche von Ziegenhaaren zum Zelt über (עַל) die Wohnung;" ebenso schließt die Beschreibung der ersten V. 6.: „Füge die Teppiche zusammen . . ., so daß es Eine Wohnung ist," und die der zweiten V. 11.: „Füge das Zelt zusammen, daß es Eines (ein Ganzes) ist;" ingleichen Exod. 40, 18. 19., wo die Aufrichtung der Stiftshütte erzählt wird, geschieht zuerst der „Wohnung", d. i. der kostbaren Zeugtapete, dann des „Zelts" über der Wohnung, und endlich der ledernen „Decken" über dem Zelte Erwähnung. Hieraus geht unwidersprechlich hervor, daß die erste kostbare Tapete keine zeltartige Decke oder Ueberhang des Gerüstes war, wie die zweite ziegenhärene, sondern daß sie die Wohnung selbst, d. i. das Innere derselben bildete, und ihr die hölzernen Wände nur als Gerüste, sie zu tragen, dienten. Unmöglich hätte sie gerade zum

merkt er: *Consuebat (Moses) ista (aulea) acu; unum ad latus alterius, quinque separatim ac quinque seperatim.*

Unterschied von den andern die Wohnung selbst genannt werden können, wenn sie gleich ihnen das Ganze überhangen hätte; die nachdrückliche Unterscheidung erfordert durchaus, daſs das Innere der Wohnung ganz mit ihr überzogen und sie nicht bloſs am Plafond zu sehen war. β) Diese Tapete gehörte zu dem Kostbarsten, was die Stiftshütte hatte; sie war ein Kunstwerk. Würde sie nur am Plafond zu sehen gewesen seyn, so wären von den 1120 Quadratellen, die sie maſs, nur 300 eigentlich benutzt, die andern 820 aber, also beinahe drei Viertheile des Ganzen, völlig überflüssig gewesen, da sie ganz und gar von der ziegenhärenen Decke bedeckt waren. Wozu dann aber die Gebilde darauf, wenn man sie nicht sehen konnte? Warum eine so unnöthige Verschwendung? Hieng aber die bunte Tapete an den innern Wänden herunter, so gieng nichts verloren, keine Elle war dann verschwendet oder überflüssig: Die Langwände waren dann überdeckt bis auf eine Elle vom Boden an, die Hinterwand ganz. Ein solches Ueberdecken oder Tapeziren der Wände ziemte sich um so mehr, als die Fugen des Gerüstes doch immer nach Innen sichtbar gewesen wären, was nicht gut ausgesehen hätte. Auch im Tempel Salomo's, dessen Muster die Stiftshütte war, befanden sich die Bilder der Cherubim nach 1 Kön. 6, 29. namentlich an den Seitenwänden. γ) Die auf dieser Decke eingewobenen Gebilde der Cherubim waren auſserdem nur noch auf dem Vorhang des Allerheiligen zu sehen und auf der Bundeslade; sie sollten also so wenig wie überhaupt das Innere der Wohnung dem öffentlichen Anblick ausgesetzt seyn. Hätte nun die Tapete zu drei Viertheilen über dem Gerüste gehangen, so hätten die Cherubim nicht als die Bewohner des Innern der Wohnung erscheinen können und wären auch jedenfalls beim Abbrechen des Baues von Jedermann gesehen worden, im andern Falle aber konnte die ganze Decke zuerst von Innen herabgenommen werden, während die andern noch das Ganze überhingen, dann bekam niemand die Cherubim zu sehen. δ) Jedenfalls sieht man sich genöthigt, irgend eine Befestigung der Tapete anzunehmen. Hieng sie über das Gerüste nach Art der Zeltdecke herab, so hätte sie auch unten durch Stricke und Zeltpflöcke angezogen werden müssen, was ein so feiner Zeuch gar nicht oder nur kurze Zeit ausgehalten haben würde. War sie aber oben durch kleine Haken an dem Gerüste befestigt, wie vermuthlich auch die Vorhänge an den Säulen *), so konnten diese Haken nicht an der

*) Jarchi in Exod. 26, 5: *tegumentum erat expansum et suspensum ab uncis, qui in columnis erant, instar veli.*

Aufsenseite der Bohlen angebracht gewesen seyn, denn durch sie hätte die darüber hangende ziegenhärene Decke unvermeidlich Noth leiden müssen. Ueberkleidete aber die Tapete die innere Seite der Wände, so konnten nach Innen kleine Haaken sich befinden, in welche die Decke, wie die Vorhänge an den Säulen, eingehängt wurde, ohne dafs dadurch irgend etwas Noth litt. Jeder dieser Gründe allein schon für das Herabhangen der Tapete von Innen wäre für sich hinreichend, in ihrer Verbindung mit einander machen sie es völlig unzweifelhaft[1]).

Die zweite Decke war weniger kostbar, wie die erste, ihr Stoff waren Ziegenhaare, worüber weiter unten das Nähere. Zahl und Maafs ihrer Teppiche ist verschieden von dem der ersten Decke. Eilf Teppiche bilden das Ganze, jeder ist dreifsig Ellen lang und vier Ellen breit. Auch diese Decke zerfiel in zwei Theile, deren einer, der vordere, aus sechs, der andere aus fünf Teppichen zusammengesetzt war; beide wurden, ganz wie die Hälften der untern Decke, durch je fünfzig Schleifen und Haken (nur waren letztere silbern und nicht golden) mit einander verbunden. Es versteht sich von selbst, dafs diese Theilung der ganzen Decke, wie die der ersten, zur Bezeichnung der Trennung der Wohnung in zwei Theile diente, die ganze Decke kam demnach auch so über dem Gerüste zu liegen, dafs sich ihre beiden Theile über dem Vorhang des Allerheiligen schieden. Die um einen Teppich gröfsere Hälfte kam nach vorne zu liegen, und dieser eine sechste Teppich, um welchen die Decke länger war als die erste, und der über den Eingang des Heiligen hinausgieng, sollte nach Exod. 26, 9. „doppelt gemacht“ (כָּפַל), d. h. über- oder umgeschlagen werden. Schwerlich ist diefs aber so wörtlich zu nehmen, als hätten nur zwei Ellen doppelt vorgestanden, sondern dieser eilfte Teppich wurde vermuthlich zusammengewickelt oder aufgerollt. Jedenfalls gehörte er nicht im strengsten Sinne zur Decke selbst, sondern war nur eine besondere Zugabe zu ihr zu einem besondern Zweck. Was war diefs aber für ein Zweck? Lundius meint: „damit, wenn der Regen etwa von der Seite hergekommen, diese zwei Ellen (die umgeschlagen waren) ausgeschlagen werden können, und also der Regen vorn zur Seite hinein keinen Schaden thun mögen[2]).

2) Was Vater (Commentar über den Pentateuch II, S. 110.) als blofse Vermuthung aufstellt: „Vielleicht sollten die kostbaren Teppiche an der innern Seite der Bretterwand, und die Teppiche der zweiten Art auf der äufsern Seite derselben aufgehangen werden,“ hätte er als Gewifsheit behaupten dürfen.

1) Lundius jüd. Heiligthümer, S. 19 fg.

Allein der Text spricht von jenem Umschlagen des eilften Teppichs nicht als von einer je nach Bedürfnifs vorzunehmenden Sache, sondern als von einer bleibenden Einrichtung. Auch konnten diese Paar Ellen ja nimmer den Regen von der Seite her völlig abhalten, zumal da sie nicht steif hinaus standen. Viel mehr für sich hat die Ansicht des Josephus, den Lundius wohl aus Versehen für sich anführt. Er hält die Vorrichtung für eine Verzierung der Fronte oder des Eingangs, die er mit dem Griechischen ἀέτωμα, einer Art Giebel, vergleicht *). Uebrigens gieng auch diese auf der Aufsenseite des Gerüstes herabhangende Decke nicht ganz bis auf den Boden. Denn von den dreifsig Ellen der Breite kamen zehn Ellen auf die innere Breite der Wohnung nach oben, dann weiter auf jeder Seite eine Elle für die Dicke der Bohlen, blieben demnach achtzehn Ellen, wovon je neun auf eine Wand kamen, so dafs also die Decke eine Elle vom Boden abstand. Gleiches war der Fall an der Hinterwand. Diese Berechnung ist offenbar die einfachste und natürlichste. Nur ist sehr schwer, mit ihr die Verse 12. und 13. in Einklang zu bringen. Im erstern ist die Rede von einem übrigen halben Teppich, der an der Hinterseite des Zelts herabhangen (סרח) soll, wornach es scheint, als sollte der eilfte vorderste Teppich zur Hälfte noch auf dem Gerüste liegen, so dafs die ganze Decke um einen halben Teppich länger war, als die erste unterste Decke, und um diesen dann auch weiter herabhieng. Damit läfst sich dann aber V. 33. nicht vereinigen, wornach, was sich auch von selbst zu verstehen scheint, die, beide Hälften zusammenhaltenden Haken gerade über dem Vorhang des Allerheiligen sich befinden sollten. Gut ists, dafs man durch diese verschiedene Angabe in keine weitern Schwierigkeiten verwickelt wird, denn ob an der Hinterseite des Gerüstes die Decke etwas mehr oder weniger herunterhieng, ist von keiner grofsen Bedeutung. Den V. 13. hat man in der falschen Voraussetzung, die Tapete der Wohnung sey über der Aussenseite des Gerüstes gehangen, so verstanden, als solle die ziegenhärene Decke über die Tapete um eine Elle auf jeder Langseite des Gerüstes hinaushangen. Allein סרח heifst nicht darüberhinaushangen, sondern zuerst hingiefsen, hinstrecken, sich ausdehnen, im Niphal ausgegossen oder ausgedehnt seyn. Amos 6, 4. 7.

*) Joseph. Antiq. 3, 6, 4. ὑφασμέναι (sc. σινδόνες) δ' ἐκ τριχῶν ὁμοίως κατὰ λεπτουργίαν ταῖς ἐκ τῶν ἐρίων πεποιημέναις, ἐτέταντο μέχρι τῆς γῆς κεχυμέναι· κατὰ θύρας ἀετώματι παραπλήσιον καὶ παστάδι παρεῖχον, τοῦ ἑνδεκάτου φάρσους εἰς τοῦτο παρειλημμένου.

Ezech. 17, 6. 23, 15. Jer. 49, 7. An allen diesen Stellen ist nicht entfernt von einem Darüberhinaushangen, sondern von ungehindertem Ausgedehntseyn die Rede [1]). Der Vers ist dann im Gegensatz zu V. 9., wo das Doppeltmachen oder Umschlagen des eilften Teppichs angeordnet ist, so aufzufassen: Die zwei Ellen, um welche diese Decke breiter ist als die erste, sollen nicht, wie der vorderste eilfte Teppich, um den sie länger ist, über- oder umgeschlagen werden, sondern auf jeder Seite soll die eine weitere Elle frei herunterhangen.

Die beiden andern weitern Decken, welche der Text מִכְסֶה nennt, die also recht eigentlich den Zweck des Bedeckens hatten, während die zwei ersteren mehr als Gehänge dienten, werden ganz kurz beschrieben. Die eine war von Widder-, die andere von Tachasfellen verfertigt, was weiter unten näher besprochen werden wird. Die Maafsbestimmungen fehlen gänzlich. Sonderbarer Weise will der Rabbi Jehuda beide Decken nur für Eine angesehen haben, die zur Hälfte von Widder- und zur Hälfte von Tachasfellen gewesen. Dann würde der Text nicht so allgemein beide neben einander als Decken aufgeführt, sondern gewifs auch ein Wort über ihre Zusammensetzung oder Verbindung gesagt haben. Vielmehr lag unmittelbar über den ziegenhärenen Teppichen die Decke von Widderfellen, und über dieser wieder die von Tachasfellen, wie durch das Schlufswort V. 14. מִלְמָעְלָה bezeichnet wird. Ganz irrig haben Jarchi und R. Nehemia diefs Wort so urgirt, dafs es auf beide Decken bezogen werden und sagen soll, diese Lederdecken hätten nur oben auf gelegen, ohne auch die Seitenwände zu bedecken. Als eigentliche Decken aber sollten sie das Ganze nothwendig decken, was um so mehr erforderlich war, als auch die ziegenhärene Decke wegen ihrer Feinheit des Schutzes bedurfte. Mit Recht behauptet daher auch Josephus geradezu ein Bedecktseyn der ziegenhärenen Teppiche durch die ledernen Decken [2]). Da dieselben von verschiedener Farbe waren, so ist es nicht unwahrscheinlich, dafs sie so über einander

1) Vgl. Gesenius W. B. s. v., wo auch das parallele Arabische سرح angeführt wird.

2) Joseph. Antiq. 3, 6, 4. Ἄλλαι δ' ἐπάνω τούτων (sc. φάρσων) ἐκ διφθερῶν κατασκευασμέναι ὑπερῄεσαν· σκέπη καὶ βοήθεια ταῖς ὑφανταῖς ἔν τε τοῖς καύμασι καὶ ὅποτε ὑετὸς εἴη γεγενημέναι. Wenn er bald darauf fortfährt: αἱ δὲ ἐκ τοῦ τριχὸς καὶ τῶν διφθερῶν πεποιημέναι κατῄεσαν ὁμοίως τῷ περὶ τὰς πύλας ὑφάσματι, τό τε καῦμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν ὄμβρων ὕβριν

lagen oder gelegt werden konnten, dafs man auch die untere etwas sehen konnte.

Ueber die Befestigung der das Gerüste überhängenden Decken bestimmt der Text nichts Genaueres, als dafs er der יִתְדוֹת הַמִּשְׁכָּן, d. i. **Pflöcke der Wohnung** erwähnt, worunter natürlich, wie auch die Vergleichung mit dem Vorhof zeigt, Zeltpflöcke zu verstehen sind. Exod. 27, 19. 38, 31. (Jer. 10, 20. Jes. 33, 20. 54, 2.). Sie wurden in die Erde gesteckt oder geschlagen, und die Zeltdecke vermittelst Stricken an sie befestigt und angezogen. Letztere nennt zwar der Text nicht ausdrücklich, ihr Vorhandenseyn wird sich aber dennoch nicht bezweifeln lassen. Die Pflöcke waren nicht von Holz, sondern von Erz.

Die **beiden Vorhänge** der Wohnung (Exod. 26, 31—37)[1]) befanden sich der eine am Eingang, der andere vor dem Allerheiligen. Sie waren beide aus feinem Zeug, Byssus, mit denselben Farbestoffen, wie die Tapete verfertigt, doch war der vor dem Allerheiligen künstlicher und kostbarer gearbeitet; auf ihm befanden sich die Gebilde der Cherubim, die auf dem Eingangsvorhang fehlten. Die Gröfse der Vorhänge ergiebt sich von selbst aus den Maafsen des innern Raums der Wohnung: jeder hatte, wie auch **Jarchi** ausdrücklich angiebt, zehn Ellen im Quadrat. Der Eingangsvorhang hiefs nur מָסָךְ, von סָכַךְ bedecken, der vor dem Allerheiligen פָּרֹכֶת und פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ, welche Benennung nach **Gesenius** Vermuthung verwandt ist mit فرق, d. i. trennen, einen Unterschied machen [2]), und natürlich nur diesem Vorhange zukommen konnte.

Beide Vorhänge hiengen an **hölzernen mit Gold überzogenen** עַמּוּדִים, d. i. **Säulen**, welche wie sämmtliche Bohlen der Wohnung auf metallenen Füfsen standen. Die Gestalt dieser Säulen giebt der Text nicht an. Da, wie wir gehört, die Bohlen auch עֹמְדִים heifsen, und **Josephus** und **Philo** sie gleich diesen durch κίονες bezeichnen, so möchte man vermuthen, dafs sie, wie diese, viereckigt waren. An der ganzen Stiftshütte

ἀπομαχόμεναι, so will diefs nur sagen, dafs, wie der Vorhang am Eingang, so sey auch diese Decke an den Seiten herabgehangen zum Schutz gegen das Wetter.

1) Vgl. **Joh. Chr. Wichmanhausen** de velis tabernaculi et templi.

1) **Gesenius** Wörterbuch s. v. פָּרֹכֶת.

finden wir nichts von runder Form, und mit Unrecht behauptet Hirt, die älteste und ursprünglichste Form der Säulen sey überhaupt die runde gewesen [1]). In Aegypten und Nubien war diefs wenigstens sicher nicht der Fall [2]). Die Anzahl der Säulen war übrigens nicht gleich bei beiden Vorhängen. Der des Allerheiliger hatte vier, der des Heiligen fünf; aufserdem standen jene auf silbernen, diese auf ehernen Füfsen. Der Text nennt als zu diesen Vorhangssäulen gehörig, goldene וָוִים, d. i. Nägel oder Haken in der Gestalt des ו. Sie können zu nichts anderm gedient haben, als die Vorhänge daran zu befestigen, welche wohl in sie eingehängt wurden. Jarchi glaubt, es seyen Stangen auf sie gelegt worden, um welche der Vorhang gewickelt oder aufgerollt gewesen [3]). Beim Vorhof kommen allerdings Stäbe oder Stangen vor, die von einer Säule zur andern giengen, die aber auch, wie wir sehen werden, nöthig waren, was hier nicht der Fall zu seyn scheint, da die Säulen, zumal die am Eingang der Wohnung, viel näher bei einander standen, und also der Vorhang in den Zwischenräumen unmöglich sich viel senken konnte. Gewifs wurden auch die Vorhänge nicht aufgerollt oder aufgezogen, was vermittelst einer Schnur hätte geschehen müssen. Der Hohepriester hätte dann nicht ohne fremde Hülfe ins Allerheilige treten können, und doch durfte bei seinem Eingehen in diefs Heiligthum Niemand aufser ihm in der Wohnung sich befinden. Leicht aber konnte er den Vorhang, so weit er es bedurfte, aufheben oder auf die Seite schieben. Sicherlich hiengen übrigens die Vorhänge beide nicht hinter, sondern vor den Säulen, so dafs letztere, so wenig als das ganze mit Gold überzogene Holzwerk der Wohnung, von Aufsen gesehen werden konnten. Die Nachricht bei Josephus, dafs der Vorhang des Heiligen nur die obere Hälfte des ganzen Eingangs bedeckt habe, und die untere für den Eintritt der Priester offen gestanden habe [4]), findet sich nur bei ihm, und ist ohne Zweifel irrig. Die Wohnung würde dadurch ganz ihren eigenthümlichen Charakter im Verhältnifs zum Vorhof, nämlich ein verhülltes, unzu-

1) Hirt die Baukunst nach den Grundsätzen der Alten. Berlin 1809. S. 39.

2) Stieglitz Geschichte der Baukunst S. 175. 196. Ritter Erdkunde von Afrika S. 623. 624. 626. 627. 632. 634.

3) Jarchi in Ex. 26, 32.: *iis (sc. columnis qnatuor) infixi erant unci ad collocandum super illas perticam, nam caput veli in illa (pertica) convolutum erat.*

4) Joseph. Antiq. 3, 6, 4. Ἀπὸ κορυφῆς ἄχρι ἡμίσους τοῦ κίονος· τὸ δὲ λοιπὸν εἴσοδος ἀνεῖτο τοῖς ἱερεῦσιν ὑποδυομένοις.

gängliches, nicht jedem offen stehendes Gemach zu seyn, verloren haben. Wozu auch dann einen Leuchter darin, wenn das Tageslicht *stets* von Aufsen hineindrang? Wohl ist es übrigens möglich, dafs besondere Personen das Aufheben des Vorhangs besorgten, da die eintretenden Priester aus mancherlei Gründen nicht immer selbst im Stande waren, diefs zu thun.

II. Der Vorhof חָצֵר hatte, wie die Wohnung, die Form eines länglichten Vierecks, dessen Maafse Exod. 27, 9. 12. so bestimmt sind, dafs hundert Ellen auf die Länge, fünfzig auf die Breite kamen. Wie nun innerhalb dieses Vierecks die Wohnung stand, wird nicht ausdrücklich angegeben. Dafs sie nicht vollkommen in der Mitte sich befand, läfst sich daraus schliefsen, dafs theils wegen der beiden Geräthe, die vor dem Eingang standen, theils wegen der hier weilenden Versammlung, der Raum nach vorne viel gröfser als der hinter der Rückseite seyn mufste, wo nichts sich befand und Niemand sich hinstellte. Philo bestimmt die Stellung genau so, dafs die Entfernung der beiden Langseiten und der Hinterseite gleichweit war von der Vorhofgränze, nämlich 20 Ellen, demnach der Raum vom Eingang des Vorhofs bis zum Eingang der Wohnung 50 Ellen mafs [1]). Sollte diese Angabe auch nur eine blofse Vermuthung seyn, so ist sie jedenfalls sehr annehmbar, da nach ihr das beste Ebenmaafs herauskommt, was bei der von Bonfrer zu Exod. 27, 9. vermutheten Entfernung (60 Ellen nach vorne und 10 Ellen nach hinten) nicht der Fall ist. Josephus sagt unbestimmt *κατὰ μέσον*, was wenigstens der Bestimmung Philo's nicht zuwider ist.

Auf der Gränzlinie des Vorhofs standen hölzerne עַמּוּדִים, d. i. Säulen, und zwar auf jeder der beiden Langseiten, nach ausdrücklicher Angabe des Textes, zwanzig, auf jeder der beiden Breitenseiten zehn; sie waren alle gleichweit, nämlich je fünf Ellen von einander entfernt. Die ganze Summe der Säulen beträgt aber nicht sechzig, wie Stieglitz zählt [2]), sondern nur sechs und fünfzig; denn die Alten pflegten die Ecksäulen an heiligen

1) Philo de vita Mos. 3. pag. 668.: *μέση μὲν ἵδρυτο σκηνὴ μῆκος ἔχουσα τριάκοντα πήχεις, καὶ εὖρος δέκα τῷ βάθει τῶν κιόνων· ἀφειστήκει δὲ τῆς αὐλῆς ἐκ τριῶν μερῶν ἴσῳ διαστήματι, δυοῖν μὲν κατὰ τὰς πλευρὰς, ἑνὸς δὲ κατὰ τὸν ὀπισθόδομον· τὸ δὲ διάστημα ἐξ εἴκοσι πηχῶν ἀνεμετρεῖτο· κατὰ δὲ τὸ προπύλαιον, ὡς εἰκός, ἕνεκα τοῦ πλήθους τῶν εἰσιόντων μεῖζον ἐγίνετο διάστημα πεντήκοντα πηχῶν.*

2) Stieglitz Geschichte der Baukunst S. 124.

Gebäuden doppelt zu zählen, weil sie zu zwei Seiten gehörten [1]. Philo giebt daher richtig an, dafs auf jeder Breitenseite acht, und auf beiden Langseiten zusammen vierzig Säulen gestanden [2]. Ueber die nähere Beschaffenheit dieser Säulen findet sich im Texte weiter nichts, als dafs sie ראשים, d. i. Köpfe oder Kapitäler (die LXX κεφαλίδες, womit sie 1 Kön. 7, 19. auch כֹּתֶרֶת geben) hatten. Ex. 38, 17. 28. Diese letztern waren mit Silber überzogen, die Säulen waren demnach von Holz; die Form der Kapitäler läfst sich natürlich nicht näher bestimmen; am Salomonischen Tempel hatten sie Blätterwerk. 1 Kön. 7, 22. Wenn Ex. 27, 18. die Höhe des Vorhofs überhaupt zu fünf Ellen bestimmt wird, so folgt von selbst, dafs diefs auch das Längenmaafs der Säulen war, wie auch Josephus und Philo noch ausdrücklich bemerken [3]. Diese beiden Autoren benennen auch die Vorhofsäulen anders, als die Säulen der Wohnung. Letztere nennt Philo κίονες, erstere στῦλοι, und scheint durch die verschiedene Benennung auch auf eine verschiedene Form, vermuthlich eine geringere Dicke der Vorhofsäulen hindeuten zu wollen. Josephus nennt dieselben gar κάμακες, d. i. Stangen, Spiefse, auch Pfähle, und beschreibt, wie schon oben bemerkt, ihre Füfse als ἐμφερεῖς σαυρωτῆρσιν, d. i. ähnlich den Zwingen, die sich unten an den Lanzen befinden; den Säulen der Wohnung dagegen giebt er denselben Namen wie Philo, nämlich κίονες. Der biblische Text ist nicht für eine solche Unterscheidung; er nennt beide, die Säulen des Vorhofs, wie die der Wohnung auf gleiche Weise עַמּוּדִים, und blofsen Stangen würden sicher keine Kapitäler oder Köpfe zugeschrieben werden können. Auch hätte es dann wohl keiner אדנים bedurft, gleich wie bei den Säulen und Bohlen der Wohnung; sie unterschieden sich nur dadurch, dafs sie nicht von Silber, sondern von Erz waren. Auffallend ist es, dafs die Urkunde nur von einem Ueberziehen der Kapitäler der Säulen mit Metall weifs, Philo dachte sich nach seinen freilich nicht ganz klaren Worten die Säulen von oben bis unten mit Silber überzogen, jedoch nur auf einer Seite, nämlich da, wo sie ge-

1) Winkelmann Baukunst der Alten. Vorbericht §. 9. Alte Tempel zu Girgenti §. 7.

2) Philo l. c. pag. 667.: εἰς τὸ μῆκος τετταράκοντα, πρὸς δὲ τὸ εὖρος ὀκτὼ, καθ' ἑκάτερα μέρη τοὺς ἡμίσεις. Ein Widerspruch ist es freilich, wenn er später sagt, es seyen der Säulen σύμπαντας ἑξήκοντα gewesen.

3) Philo l. c. τὸ ὕψος ἴσον (wie die Umhänge) πέντε πηχῶν. — Joseph. l. c. κάμακας ἔστησε πενταπήχεις τὸ ὕψος κ. τ. λ.

sehen wurden, nicht aber da, wo die Umhänge an ihnen herunterhiengen [1]). Dagegen spricht aber wohl, was nach Exod. 38, 25. an Silber überhaupt verwendet wurde. Von der ganzen Masse zu 100 Talenten und 1775 Seckeln kamen allein 100 Talente auf die Fuſsgestelle der Wohnung, die 1775 Seckel muſsten hinreichen für die Stäbe, Nägel und das Ueberziehen der Kapitäler; unmöglich konnten davon noch auſserdem die vielen Säulen zur Hälfte überzogen werden. Aus Josephus Angaben läſst sich nichts Sicheres entnehmen; die Stelle, wo er davon spricht, ist corrupt, und man weiſs nicht recht, ob er ausser den Fuſsgestellen, die er als ehern beschreibt, sich auch die Säulen mit Erz überzogen dachte. Gegen letzteres würde gleichfalls die Angabe der Masse des überhaupt zur Stiftshütte verwendeten Erzes Exod. 38, 29. sprechen.

Mit den Säulen werden immer zugleich erwähnt וָוִים, d. i. Nägel und חֲשֻׁקִים, d. i. Stäbe. Erstere setzen Mynster und Lundius nach dem Vorgang einiger Rabbinen nicht oben an die Säulen, sondern in die Mitte der Säulenlänge nach dem Innern des Vorhofs zu, und glauben, sie hätten zur Befestigung der Stricke gedient, mit denen die Opferthiere gebunden waren. Dieſs ist sicher unrichtig. Denn warum alsdann an allen Säulen, auch an denen der Hinterseite solche Nägel? Offenbar befanden sie sich, wie die der Säulen der Wohnung oben, an den Kapitälern. Die LXX und Josephus verwandeln diese וָוִים in κρίκοι, und letzterer giebt an, es seyen durch sie Stricke gezogen worden, welche man an dem Boden befestigt habe, um das Feststehen der Säulen zu bewirken [2]). Unter den חֲשֻׁקִים will Jarchi silberne Fäden verstanden wissen, welche als Zierde der Säulen an ihnen herabhiengen [3]), die LXX haben dafür ψαλίδες, i. e. orbes, womit man gewisse hervorragende Zierrathen an den Säulen bezeichnete [4]). Beides ist unrichtig. Das Stammwort חָשַׁק heiſst hängen, im piel und püal verbinden, und man muſs also darunter jedenfalls

1) Philo l. c. 667. ὕλη δὲ τῶν στύλων τὰ μὲν ἐντός κέδρος, τὰ δὲ ἐκ τῆς ἐπιφανείας ἄργυρος.

2) Joseph. 3, 6, 2. Κρίκοι δὲ τῶν καμάκων ἑκάστῃ προςῆσαν ἐξήπτετο δὲ τῶν κρίκων καλώδια τὴν ἀρχὴν ἥλων χαλκέων πηχυαίων τὸ μέγεθος ἐνδεδεμένα· οἳ καθ' ἑκάστην κάμακα παρέντες κατὰ τοὺς ἐδάφους, ἀκίνητον ὑπὸ βίας ἀνέμων τὴν σκηνὴν ἔμελλον παρέξειν.

3) Jarchi in Exod. 27. *Circumdatae fuerunt columnae filis argenteis circumcirca.*

4) Schleusner thesaur. V. T. s. v. ψαλ.

etwas verstehen, wodurch die Säulen unter sich verbunden wurden oder zusammenhiengen. Dafs aber nicht an Fäden zu denken, sondern an Stäbe, zeigt 1 Kön. 7, 33., wo das verwandte חִשֻּׁקִים von den Stäben gebraucht wird, welche die Felgen des Rades mit der Nabe verbinden. Da nun diese Stäbe stets mit den Nägeln zugleich genannt werden, so scheinen beide auch wohl zusammengehört zu haben, und wir haben uns demnach dünne silberne Stäbe zu denken, durch welche die Säulen mit einander verbunden waren [1], und die auf den an ihrem Ende krumm gebogenen Nägeln oder Haken lagen, wie Jarchi von den Stäben und Nägeln der Säulen angiebt.

Unter den zu Aufrichtung des Vorhofs nöthigen Geräthschaften finden wir auch יְתֵדוֹת, Zeltpflöcke und מֵיתָרִים, Zeltstricke. Von beiden war schon oben die Rede. Erstere waren auch hier von Erz. Es versteht sich von selbst, dafs die Stricke oben an den Säulen befestigt und von da aus angezogen und an die in die Erde geschlagenen Pflöcke angebunden wurden. Sie werden daher auch neben und mit den Säulen genannt. Num. 3. 37. 4, 32.

Die Gränzwand des Vorhofs bildeten קְלָעִים, d.i. Umhänge von Byssus [2], deren Höhe Exod. 38, 18. zu fünf Ellen bestimmt wird. Da nun nach Exod. 27, 18. die Höhe des Vorhofs überhaupt fünf Ellen betragen soll, so folgt, dafs die Säulen ganz von oben bis unten von den Umhängen nach Aufsen des Vorhofs überdeckt waren, und nicht, wie es öfter auf Abbildungen dargestellt wird, mit ihren Köpfen oder Kapitälern darüber hinaussahen [3]. Wie jedoch diese Umhänge an die Säulen und ihre Stäbe befestigt wurden, giebt der Text nicht an. Auf der Vorderseite des Vorhofs reichten sie von jedem Eck an gerechnet nur fünfzehn Ellen nach der Mitte zu, wo den zwanzig Ellen leeren Raum, der zum Eingang diente, ein eben so langer Vorhang bedeckte. Dieser war ganz so beschaffen, wie der am Eingang der Wohnung. Die vier Säulen, an denen er hieng, sollen nach Josephus nicht, wie die

1) Coccejus Lexic. s. v.: *Virgae seu perticae, inter columnas porrectae ad aulaea sustinenda.*

2) Joseph. l. c. περιφράττουσα (sc. σινδὼν) ἅπαν ἐν κύκλῳ τὸ χωρίον, ὡς μηδὲν δοκεῖν τείχους διαφέρειν.

3) So bei Witsius Miscell. sacra. pag. 403, 408. Bei den Worten des Josephus l. c. ἀπὸ τοῦ κιονοκράνου κατιοῦσα (sc. ἡ σινδὼν) μέχρι τῆς βάσεως πολλὴ κεχυμένη, ist also an die Stelle zu denken, wo der Säulenkopf endigt.

andern Vorhofsäulen, je fünf Ellen von einander gestanden seyn, sondern zwei näher beisammen, so dafs der mittlere Raum zwischen der zweiten und dritten Säule viel gröfser anzunehmen wäre, auch seyen alle vier ganz übersilbert gewesen. Die Urkunde weifs davon nichts und es mag eine blofse Vermuthung des Josephus seyn, der eine solche Stellung wohl für schöner und symmetrischer hielt. Sehr wahrscheinlich standen die vier Säulen so, dafs sie beim Aufheben oder Aufziehen des Vorhangs jedenfalls alle sich dem Auge darboten.

Die Stellung oder Richtung des Vorhofs und somit des ganzen heiligen Gebäudes war ausdrücklich vorgeschrieben. Nicht die bequemere Lokalität oder die Beschaffenheit des Bodens u. s. w. bestimmte sie, sondern die Weltgegenden. Der Eingang und die Vorderseite mufste immer nach Osten, die Hinterseite nach Westen, die beiden Langseiten nach Süden und Norden blicken. Num. 3, 38. Exod. 26, 18. 20. 22. vgl. mit Exod. 36, 23. 25. 27. Nach dieser Stellung richtete sich dann die Anordnung des ganzen Israelitischen Lagers, in dessen Centrum die Stiftshütte stand. Num. 3, 22. 29. 35. 38. vgl. mit Num. 2, 2. 3. 10. 18. 25.

III. Die Geräthe der Stiftshütte. Keine der drei Abtheilungen des heiligen Gebäudes war nur ein leerer Raum, sondern jede hatte ihre bestimmten Geräthe. Eine genauere Beschreibung dieser Geräthe im Einzelnen folgt unten, hier beschränken wir uns nur auf Angabe ihrer Anordnung und Stellung. Im Vorhof standen zwei Geräthe, ein Brandopferaltar und ein Reinigungsbecken, und zwar auf dem Raum zwischen den Eingängen der Wohnung und des Vorhofs, doch näher dem Eingang der erstern, als dem der letztern, wie namentlich vom Brandopferaltar gesagt wird, er solle לִפְנֵי פֶּתַח מִשְׁכַּן stehen Exod. 40, 6. Das Reinigungsbecken hatte nach Exod. 30, 18. seinen Platz zwischen dem Eingang der Wohnung und dem Altar, wobei jeder denkt, dafs beide Geräthe in der Linie mit den beiden Eingängen standen. Der Rabbinischen Tradition zufolge soll aber das Reinigungsbecken etwas mehr seitwärts, und zwar der Südseite zu gestellt worden seyn, was sonderbarer Weise aus den eben angeführten Worten Exod. 40, 6. folgen soll *). Auffallend ist, dafs

*) Talmud tract. Middoth. 3, 6. *Labrum erat inter porticum et altare, ac protrahebatur versus meridiem.* — Jarchi in Ex. 30. *Quia dicitur: et altare holocaumatis ad ostium tabernaculi congregationis: quo significatur, altare, non lavacrum, debuisse esse ante tabernaculum; sed lavacrum ad latus australe non nihil semotum erat.*

diefs auch einzelne christl. Gelehrte, z. B. **Lundius** annehmen. In der Wohnung selbst befanden sich, und zwar hinter dem zweiten Vorhang, im Allerheiligen, die **Bundeslade** mit der **Capporeth**. Ohne Zweifel stand das Geräthe in der Mitte des Gemachs. Das Heilige hatte aber drei Geräthe, einen **Räucheraltar**, einen **Armleuchter** und einen **Tisch mit Broden**. Sie standen alle drei neben einander; der Leuchter nach Süden, der Tisch nach Norden, der Räucheraltar in der Mitte. Da die Urkunde sie „vor den Vorhang“ gestellt haben will, so ist auch das Natürlichste, sie unmittelbar vor dem Vorhang des Allerheiligen, und nicht, wie **Jarchi** will, in der Mitte des langen Raumes des Heiligen stehend zu denken [1]. Das: „vor den Vorhang“ wird zunächst dem Räucheraltar zugeeignet, Ex. 30, 6. 40, 26., ich kann daher nicht wohl den Rabbinen beistimmen, wenn sie behaupten, gerade der Altar habe etwas weiter vom Vorhang entfernt gestanden, als die beiden andern Geräthe [2], sondern möchte eher das Umgekehrte vermuthen. **Josephus** stellt alle drei Geräthe in Eine Linie [3].

§. 2.

Bedeutung der Stiftshütte im Allgemeinen.

Ueberblickt man die Beschreibung, welche die biblische Urkunde von der Stiftshütte und ihren Geräthen von Ex. 25. an giebt, so mufs vor Allem die grofse Ausführlichkeit derselben auffallen. Während im Pentateuch so Vieles, wovon wir genauere Nachrichten wünschen und erwarten, sehr kurz behandelt wird, während die wichtigsten Fragen kaum vorübergehend berührt werden, und namentlich dogmatische Lehrbestimmungen so sparsam vorkommen, füllt die Beschreibung der Stiftshütte eine Reihe von Kapiteln, und Alles, was diefs Gebäude betrifft, wird bis aufs Unbedeutendste und Kleinste aufgezählt und genau bestimmt: die Breter des Gerüstes, die Stücke der Decken, die Haken oder Haften, die Schleifen, die Riegel, die Zapfen der Breter und ihre Füfse u. s. w., kurz solche Dinge selbst, welche auch ganz unbeschadet der Be-

1) **Jarchi** in Exod. 40.: *Altare autem et mensa et candelabrum distabant ab introitu versus occidentem decem ulnis.*

2 **Jarchi** l. c. (22): *Altare protractum erat ad plagam orientalem, protractum a pariete; distans a pariete aequilonari duos cubitos cum dimidio.*

3) **Joseph.** l. c. ἐν τῷ νεῷ πρὸ τοῦ ἀδύτου κατὰ τοὺς αὐτοὺς τόπους, καὶ πότε ἐν τῇ σκηνῇ κείμενοι κατεῖχον.

schreibung des Ganzen unbestimmt hätten bleiben können, und weder die Schönheit noch die Zweckmäfsigkeit des Gebäudes bedingen, werden sorgfältig angegeben. Ja die ganze Beschreibung wird mit allen ihren Details bei der Erzählung von der wirklichen Ausführung des gegebenen Entwurfs sogar wiederholt (Exod. 36 fg.), und dadurch recht unverkennbar die Absichtlichkeit dargelegt, dafs Alles gerade so und nicht im Mindesten anders seyn solle. Da sieht man sich in der That in die Alternative versetzt, entweder die ganze Beschreibung für Kleinigkeitskrämerei und Pedantismus zu halten, also zu verwerfen oder zu fragen: Was bezweckt eine so ins Kleine, Einzelne und Unbedeutende gehende Anordnung? was hat diefs Gebäude für eine Bestimmung? was soll es vorstellen? wieso erfordert seine Bestimmung gerade eine solche Einrichtung? Wer die (sehr leichte) Beschuldigung Rabbinischer Kleinigkeitskrämerei über sich vermag, den beneiden wir nicht, und versuchen dagegen eine ausführliche Beantwortung der Frage des zweiten Glieds der Alternative *). Zu dem Ende müssen wir vorerst auf die Bestimmung und den Charakter des heiligen Gebäudes im Allgemeinen eingehen, um daraus den richtigen Standpunkt zu gewinnen, von welchem die verschiedenen Einzelheiten zu betrachten sind. Am besten halten wir uns, alles Uebrige vor der Hand noch bei Seite lassend, an die Namen, welche der Bau führt, da sich in ihnen nothwendig der allgemeine Charakter desselben aussprechen mufs (vgl. Einleitung §. 5. III.). Dieser Namen sind mehrere und verschiedenartige, die wir daher vor Allem nach ihrer Gleichartigkeit oder Synonymität classificiren müssen. Sie zerfallen in drei Classen, die wir vom Allgemeinenn zum Speciellern fortschreitend folgendermafsen anordnen: zur ersten Classe gehören die Namen מִשְׁכָּן Exod. 25, 8. 9. בַּיִת, Ex. 23, 19. Jos. 6, 24. und אֹהֶל, 1 Kön. 1, 39.; zur zweiten die Namen אֹהֶל הָעֵדוּת (מִשְׁכַּן), Num. 9, 15. 17, 23. 18, 2. u. s. w. und אֹהֶל מוֹעֵד Ex. 27, 21. 40, 22. 24. u. s. w.; zur dritten die Namen מִקְדָּשׁ Ex. 25, 8. Lev. 12, 4. 21, 12. und קֹדֶשׁ Ex. 28, 43. 29, 30. 35, 19. u. s. w.

*) Witsius Miscell. sacr. II, 1. 394 sq. *Unum solum alterumve caput impendit Moses describendae structurae mundi aspectabilis: sextuplo plura explicandae structurae tabernaculi: ut moneamur, non minus saltem ad hanc quam ad illam attentendum esse.* Diese und die nächst vorhergehenden Worte hat Menken, sie etwas weiter ausführend, deutsch in seine Homilien über das 9te und 10te Kap. des Br. an die Hebräer S. 6 fg. aufgenommen.

I. Die Namen בַּיִת Haus, אֹהֶל Zelt, מִשְׁכָּן Wohnung, bezeichnen dem Hebräber einen und denselben Begriff, wie schon ihre durchgehende Verwechslung mit einander bezeugt. So heifst בַּיִת theils Zelt, Gen. 33, 17. 2 Kön. 23, 7. Ezech. 16, 6., theils überhaupt Wohnung, so dafs es, wie מִשְׁכָּן selbst vom Grabe vorkommt. Pred. 12, 5. vgl. mit Jes. 22, 16. Dagegen ist אֹהֶל auch eigentliches Haus oder Gebäude. Ezech. 41, 1. steht es vom Tempel, Jes. 16, 5. vom Pallast Davids, vgl. 1 Kön. 8, 66., und die LXX übersetzen es daher nicht blofs durch σκηνή, sondern auch durch οἶκος. Gen. 9, 21. 24, 67. Num. 9, 15. Endlich מִשְׁכָּן steht parallel mit בַּיִת Ps. 26, 8., wie mit אֹהֶל 2 Sam. 7, 6. Die LXX geben es, wie בַּיִת und מָעוֹן (Gen. 7, 1. 2 Sam. 3, 1. Deut. 26, 15.), durch οἶκος Hiob 18, 22. und wie אֹהֶל durch σκηνή und σκήνωμα, Hohel. 1, 8. Ex. 25, 9. 26, 1. Hiob 21, 28. Diese Namen der ersten Classe geben somit der Mosaischen Cultusstätte den Charakter eines Hauses, Baues, einer Wohnung Gottes. Wollen wir also ihre Bestimmung erkennen, und ihre Anordnung oder Einrichtung verstehen lernen, so fragt sich zunächst: welche Vorstellung verbindet der Hebräer mit dem Begriff: Haus Gottes, Bau Gottes, Wohnung Gottes? Die Antwort hierauf liegt sehr nahe. Nach einer allgemein menschlichen, dem Hebräer aber insbesondere geläufigen Vorstellung ist der Bau, den Gott gebaut, das Haus, worin Gott wohnt, die Schöpfung Himmels und der Erde. Alles Schaffen Gottes überhaupt ist dem Hebräer ein Bauen, so dafs selbst die Erschaffung des Weibes als ein Bauen dargestellt wird. Gen. 2, 22. (בָּנָה die LXX οἰκοδομεῖν). Vorzüglich aber wird die Erschaffung der Welt mit Ausdrücken beschrieben, welche der Baukunst entlehnt sind. So besonders in der erhabenen Stelle Hiob 38, 4. fg., wo vom Ausmessen mit der Mefsschnur, vom Grund- und Ecksteinlegen, von Riegeln und Pforten die Rede ist. Die LXX geben öfter das allgemeine עָשָׂה durch οἰκοδομεῖν, 2 Sam. 7, 11. 2 Chron. 32, 28. Neh. 4, 6., auch wird Apg. 7, 45. fg. den bauenden Menschenhänden die schaffende Gotteshand gegenübergestellt. Namentlich wird bei diesem Bau des Allmächtigen die Erde als der Boden, der über der Erde ausgebreitete Himmel als die Decke oder das Dach bezeichnet. Das Wort יָסַד, das ursprünglich und zunächst von der Grundlegung eines Gebäudes gebraucht wird (Joh. 6, 25. 1 Kön. 16, 34. Esra

3, 12. Jes. 54, 11. Zach. 4, 9. u. s. w.), steht daher auch vom Erschaffen der Erde Ps. 24, 2. 89, 12. 102, 26. 104. 5. Hiob 38, 4; נָטָה hingegen, welches zunächst das Ausspannen oder Ausbreiten eines Zelttuches über dem Boden zum Behuf einer Wohnung bezeichnet (Gen. 12, 8. 26, 25. 33, 19. etc.), vom Erschaffen des Himmels über der Erde. Hiob 9, 8. Ps. 104, 2. Jes. 40, 22. 44, 24. Jer. 10, 12. 51, 15. (Sir. 43, 12.). In den Kreis dieser Vorstellung gehört dann auch noch die Bezeichnung der Berge, die sich bis in den Wolkenhimmel erheben, als Stützen oder Säulen, auf welchen das Himmelsdach ruht. Hiob 26, 11. (Nah. 1, 5. Richt. 16, 26.). Wenn nun die Mosaische Cultusstätte den Charakter eines Baues und einer Wohnung Gottes haben sollte, so mufste sie auch der Vorstellung, welche der Hebräer mit dem Begriffe Bau, Haus, Wohnung Gottes verbindet, irgendwie entsprechen und in Beziehung dazu stehen. Und so berechtigen denn die Namen der ersten Classe zu der Auffassung, dafs die Cultusstätte als Bau, Haus und Wohnung Gottes den Bau, den Gott gebaut, das Haus, worin Gott wohnt, d. i. die Schöpfung Himmels und der Erde darstellen sollte. Dieser bildliche Charakter des heiligen Gebäudes macht denn schon im Allgemeinen die Ausführlichkeit seiner Beschreibung weniger auffallend, und giebt uns zugleich einen weitern Aufschlufs über seine Anordnung und Einrichtung. Er zerfällt nämlich überhaupt in zwei Haupttheile, von welchen der eine wiederum in besonderem Sinne den Namen des Ganzen, Wohnung, Haus, Zelt Gottes, führt. Ganz eben so ist auch dem Hebräer von den beiden Haupttheilen der Schöpfung der eine, der Himmel, in besonderem Sinne die Wohnung Gottes. Ps. 2, 4. 11, 4. 18, 12. Deuter. 26, 15. 1 Kön. 8, 49. Esra 6, 12. Jes. 6, 1. 33, 5. Mich. 1, 2. Matth. 6, 9. Hebr. 9, 11. Offb. 13, 6.*). Demnach werden wir die speciell sogenannte

*) Den Grund dieser nicht blofs hebräischen, sondern allgemein menschlichen Vorstellung, auf welche wir im folg. §. zurück kommen müssen, haben wir wohl im Gottesbewufstseyn unmittelbar zu suchen. Der jedenfalls mit seinen Vorstellungen ganz an den Raum gebundene Mensch erblickt in dem Verhältnifs des Himmels zur Erde alles das physisch ausgeprägt, was sich seinem Bewufstseyn innerlich als das Wesen Gottes kund thut. Schon das Raumverhältnifs, die unendliche Erhabenheit des Himmels über der Erde ist der sinnliche Reflex der unendlichen Erhabenheit Gottes über der Welt; der Himmel ist der Ort, woher für die Welt alles Licht kommt, und eben so zeigt sich dem Bewufstseyn Gott als die Quelle alles ethischen und geistigen Lichtes; vom Himmel ist vermöge der Bewegung und Constellation seiner Gestirne alles sublunarische Leben abhängig; während auf Erden steter Wechsel herrscht und Alles der Vergänglichkeit unterworfen ist, ist am Himmel Alles un-

„Wohnung“ als ein Bild des Himmels aufzufassen haben, während der Vorhof dem andern Theile der Schöpfung, der Erde, entspricht. Wohl haben wir nun keine biblische Stelle, welche die Mosaische Cultusstätte direct für eine bildliche Darstellung der Schöpfung Gottes erklärte: dessen bedarf es aber auch nicht, da die angeführten Stellen über die Schöpfung als Bau und Wohnung Gottes dazu schon hinreichen. Aufserdem giebt ihr aber auch die alte jüdische Tradition einstimmig diese Bedeutung, wie wir §. 4. sehen werden. Dafs aber die eigentliche „Wohnung“ ein Bild des Himmels sey, das erklärt die h. Schrift mit geraden Worten Hebr. 9, 2. 11. 24., auch werden beide, Urbild und Nachbild, öfter mit den nämlichen Ausdrüchen bezeichnet, so dafs die Ausleger unentschieden waren, ob von dem Himmel selbst, oder von der Wohnung der Stiftshütte (oder des Tempels) die Rede sey. So heifst es z. B. Ps. 11, 4.: „Jehova (ist) im Hause seiner Heiligkeit, Jehova (hat) seinen Thron (d. i. Wohnsitz) im Himmel.“ Hab. 2, 20. Mich. 1, 2. Wie hier der Himmel הֵיכָל heifst, so auch die Stiftshütte 1 Sam. 1, 9. 3, 3. und der Tempel 2 Kön. 24, 13. 2 Chron. 3, 17. Ferner Deut. 26, 15.: „Blick herab von der Wohnung deines Heiligthums vom Himmel.“ (Vgl. Ps. 68, 6.) Wie hier der Himmel מְעוֹן קֹדֶשׁ genannt wird, so heifst die Wohnung der Stiftshütte sowohl מְעוֹנָה Ps. 76, 3., als קֹדֶשׁ Ex. 28, 43. 29, 30. Auch Jes. 63, 15. heifst es: „Blick vom Himmel und sieh' herab von der Wohnung deiner Heiligkeit“ (vgl. Bar. 2, 16.). Das Wort זְבוּל, das hier vom Himmel steht, findet sich 1 Kön. 8, 13. 2 Chron. 6, 2. vom Tempel gebraucht. Endlich wird Jes. 40, 22. der Himmel geradezu אֹהֶל genannt, und Offb. 13, 6. heifst er σκηνή, welche beide Worte die gewöhnlichen Bezeichnungen für die Wohnung der Stiftshütte sind. Vgl. auch Ps. 104, 2., wo der Himmel mit einem Zelttuch יְרִיעָה, das Gott ausgebreitet, verglichen wird, welcher nämliche Ausdruck auch von den Teppichen der Wohnung steht Ex. 26, 1. Mögen alle diese Bezeichnungen des Himmels nicht vor der Er-

wandelbar und ewig; in seiner stillen ernsten Gröfse erweckt er jeden zu ihm Aufblickenden mit Andacht, Ernst und Ehrfurcht; welches alles der Psalmist bezeichnet mit dem Worte: Die Himmel erzählen die Ehre Gottes. Vergl. Tholuck Commentar zur Bergpredigt Christi S. 395. Was die Vorstellungen der biblischen Schriftsteller über den Himmel als Lokalität und sein Verhältnifs zu Gott betrifft, so haben wir hier darauf nicht weiter einzugehen; ich verweise in dieser Beziehung auf Tholuck Commentar zum Br. an die Hebräer. S. 93. 135. u. 271 fg.

richtung der Stiftshütte üblich gewesen, sondern von dieser erst auf ihn übertragen worden seyn, so beweist es doch immerhin, dafs der Himmel in einer Beziehung und Verwandtschaft mit der Wohnung der Stiftshütte, als ihr correspondirend, folglich als ihr Urbild gedacht wurde. Steht es nun nach der Erklärung der heiligen Schrift selbst fest, dafs die Wohnung ein Bild des Himmels war, so wird es um so weniger Anstand haben, durch den Vorhof die Erde bezeichnet zu sehen, da auch abgesehen von dem oben Bemerkten in der That nichts Anderes übrig bleibt. In welchem Sinn aber und von welcher Seite her Himmel und Erde hier dargestellt sind, das werden uns die Namen der zweiten Classe näher angeben.

II. Die Namen אֹהֶל מוֹעֵד und אֹהֶל הָעֵדוּת, welche besonders häufig vorkommen, läfst gewissermafsen schon der Augenschein als Synonyma erkennen. Doch bedarf diefs der nähern Nachweisung, und wir müssen, ehe wir ihr gemeinsames Verhältnifs zu den Namen der ersten Classe bestimmen, zuerst jeden einzeln betrachten.

a. Der Name אֹהֶל מוֹעֵד (מִשְׁכָּן) kann seinem vollen Sinne nach nicht mit Einem Worte übersetzt werden. Das Stammwort von מוֹעֵד ist יָעַד bestimmen, im Niphal „sich gegegenseitig wohin bestellen, Zusammenkunft verabreden, sich treffen," dann überhaupt „zusammenkommen." Demnach wäre wohl אֹהֶל מוֹעֵד im Allgemeinen so viel als Zelt der Zusammenkunft, des Zusammentreffens. An was für ein besonderes Zusammentreffen aber hier zu denken ist, darüber erhalten wir in der biblischen Urkunde mehrfache bestimmte und deutliche Erklärung. So heifst es Ex. 29, 42. ff.: „Das ist das beständige Brandopfer für eure (künftigen) Geschlechter vor der Thüre des Zeltes der Zusammenkunft (אֹהֶל מוֹעֵד) vor Jehova, wo selbst ich (Jehova) will mit euch zusammenkommen (אִוָּעֵד), um daselbst zu dir zu reden. Zusammenkommen will ich (נֹעַדְתִּי) daselbst mit den Söhnen Israels, und meine Herrlichkeit soll geheiligt werden. Und ich will heiligen das Zelt der Zusammenkunft (אֹהֶל מוֹעֵד) und den Altar und Aaron und seine Söhne will ich heiligen mir zum Priester. Und ich will wohnen (שָׁכַנְתִּי) in der Mitte der Söhne Israels und ihr Gott seyn. Und sie sollen erkennen (יָדְעוּ), dafs ich Jehova ihr Gott bin, der ich sie ausgeführt habe aus dem Lande Aegypten,

um zu wohnen (לְשָׁכְנִי) in ihrer Mitte, ich Jehova, euer Gott.“ Damit ist zu vergleichen Num. 17, 9.: „Und lege sie (die Stäbe der Stammobersten) in das Zelt des Zusammentreffens (אֹהֶל מוֹעֵד) vor das Zeugnifs (עֵדוּת), woselbst ich mit euch zusammenkomme“ (אִוָּעֵד); ingleichen Exod. 30, 6.: „Und stelle den Räucheraltar vor den Vorhang, der vor der Lade des Zeugnisses (הָעֵדֻת), vor der Caporeth, die über dem Zeugnifs, woselbst ich mit dir will zusammenkommen“ (אִוָּעֵד); endlich Exod. 25, 21.: „Und in die Lade thue das Zeugnifs (הָעֵדֻת), welches ich dir geben will; und ich will mit dir daselbst zusammen (נוֹעַדְתִּי), und mit dir reden.“ Aus diesen Stellen erhellt zweierlei: zuerst, dafs bei dem Zusammenkommen, von dem die Stiftshütte ihren Namen אֹהֶל מוֹעֵד erhalten, an ein Zusammenkommen Gottes mit Israel oder mit Mose, nicht aber an ein Zusammenkommen oder Versammeln der Israeliten unter einander zu denken ist. Die Uebersetzung der Neuern durch „Versammlungszelt“ ist also ganz falsch. Auffallender Weise hat man für sie nichts anzuführen gewufst, als dafs „die leichtere (?) Ableitung der Concipient übersahe“ [1]), und dafs die Kalmücken (!) Gebetszelte haben, die sie so benennen [2]). Die Versammlung des Israelitischen Volkes wird durch קָהָל bezeichnet, niemals aber durch מוֹעֵד, und niemals heifst die Stiftshütte אֹהֶל הַקָּהָל. Die Israeliten versammelten sich nur deshalb an der Stiftshütte, weil hier Jehova mit ihnen wollte zusammenkommen. Sie ist der Ort, wohin Jehova Israel bestimmt, bestellt, um es zu treffen. Fürs zweite zeigen die angeführten Stellen auch den Zweck des Zusammenkommens Gottes mit Israel oder Mose; er will hier mit Israel „reden“, Israel soll ihn hier „erkennen“, und die Herrlichkeit Jehovas soll „geheiliget“ werden, mit einem Wort: Gott will sich hier Israel bezeugen, kund thun, offenbaren, und das Zelt der Zusammenkunft wird so zugleich zum Zelt des göttlichen Bezeugens, zur göttlichen **Offenbarungsstätte**. Dafs in dem „Zusammenkommen“ unmittelbar das „Zeugen“ liegt, somit die Zusammenkunftsstätte eo ipso auch die Zeugnifs- und Offenbarungsstätte ist, geht aus der genauen Verwandtschaft der Wörter,

1) Gesenius Handwörterbuch S. 568.

2) Rosenmüller altes und neues Morgenland II, 108. De Wette hebräisch-jüdische Archäologie S. 191. §. 194.

welche jene beiden Begriffe bezeichnen, hervor. Die Wörter יעד, woher מועד Zusammenkunft, und עוד, woher עדת Zeugnifs, kommen in dem Derivatum עדה zusammen, welches, wenn es von יעד kommt, die (bestellte) Gemeinde, wenn von עוד, die Zeugin heifst. Ganz ähnlich lauten auch beide Stammwörter im Hiphil: הועיד (von יעד) heifst mit jemand vor Gericht zusammenkommen, Hiob 9, 19. Jer. 49, 19., העיד (von עוד) zum Zeugen vor Gericht anrufen. Jes. 8, 2. Wie unter sich, so sind beide Stammwörter wiederum mit einem dritten, mit ידע erkennen, verwandt; das Zusammenkommen involvirt ein Bezeugen, und Bezeugen oder Offenbaren ist nichts anderes als zu erkennen geben. יעד hat im Niphal נועד, ידע hat נודע; das Hiphil von יעד ist הועיד, das von ידע lautet הודיע. Die alten Uebersetzungen haben diese beiden Wörter auch geradezu mit einander verwechselt. So geben die LXX das אועד, d. i. ich will zusammenkommen, an den drei angeführten Stellen (Ex. 29, 42. 30, 6. Num. 17, 19.) jedesmal durch γνωσθήσομαι; auch für נעדתי, d. i. ich will zusammenkommen, Ex. 25, 21., haben sie γνωσθήσομαι als hätten sie נודעתי gelesen *). Und insofern das Bezeugen oder Zuerkennengeben durchs Wort oder die Rede geschieht, umschreibt der Chaldäische Paraphrast das: „wo ich mit euch zusammenkommen will" sogar geradezu durch: דאזמן מימרי לכון תמן, *ubi constituam verbum meum vobis*, und der Samaritanische Text Ex. 29, 43. giebt das נעדתי ich will zusammenkommen, durch נדרשתי, d. i. ich will mich befragen lassen, Orakel geben (vgl. Ex. 18, 15. 1 Sam. 28, 7.). Auch die Vulgata übersetzt das נעדתי geradezu durch *praecipiam* Ex. 25, 22. 29, 43., und אועד durch *loquar*.

*) Geddes wollte aus dieser Uebersetzung sogar schliefsen, die LXX hätten wirklich נודעתי gelesen, und giebt dieser Lesart den Vorzug. Allein Vater (Commentar über den Pentateuch II, S. 105.) bemerkt mit Recht dagegen: „Eben darin, dafs die LXX in allen jenen Stellen anders übersetzen, scheint ein bedeutender Grund dafür zu liegen, dafs sie nicht anders lasen, sondern eine freie, auch gar nicht entfernt liegende Uebersetzung haben, denn sonst müfste man ja die Verdorbenheit des Textes und die Einführung einer schwerern Lesart in vielen Stellen annehmen." Dafs die LXX die Bedeutung von יעד kannten, zeigt Num. 10, 4., wo sie es durch προςέρχεσθαι übersetzen; offenbar haben sie also an obigen Stellen mehr den Sinn und Zusammenhang berücksichtigt.

Ex. 30, 6. Num. 17, 19., oder durch *constituam (ut ad te loquar)* Ex. 29, 42. Hieraus erklärt sich nun leicht

b. Der zweite Name אֹהֶל הָעֵדוּת (מִשְׁכַּן), d. i. Zelt (Wohnung) des Zeugnisses, Das Wort עֵדוּת kommt nämlich von עוּד zeugen, wovon auch עֵד Zeuge. Sehr mit Unrecht haben die Neuern statt „Zelt des Zeugnisses" die Uebersetzung „Gesetzeszelt" gewählt *), denn עֵדוּת heifst gar nicht an und für sich Gesetz, sondern weil der Dekalogus ein Zeugnifs Gottes an Israel, ja als der Complex alles dessen, was Gott zu Israel „geredet," das κατ' ἐξοχὴν Zeugnifs Gottes ist, heifst er schlechthin הָעֵדוּת. Nicht also, weil jedes Zeugnifs Gottes ein Gesetz oder Gebot, sondern weil jedes Gesetz Gottes nothwendig auch ein Zeugnifs Gottes, eine Offenbarung oder Kundmachung seines Willens ist, hat עֵדוּת auch die Bedeutung: Gesetz, wobei nicht zu übersehen, dafs es nicht im Allgemeinen Gesetz heifst, sondern ausschliefslich nur Gesetz Gottes. Somit ist die Bedeutung: Gesetz nur eine abgeleitete, die niemals auf Unkosten der Grund- und eigentlichen Bedeutung „Zeugnifs" kann geltend gemacht werden. Die Benennung: Gesetzeszelt würde das heilige Gebäude als den Aufbewahrungsort für das Gesetz bezeichnen. Es ist aber nicht glaublich, dafs der ganze so complicirte, so ausführlich und sorgfältig beschriebene Bau keine andere Bestimmung sollte gehabt haben, als die, das Gesetz aufzubewahren, oder dafs ihm von einer offenbar so untergeordneten Bestimmung sein Name sollte gegeben worden seyn. Die Verwandtschaft der Wörter מוֹעֵד und עֵדוּת ist unleugbar und es liegt nachgewiesenermafsen beiden Ein Begriff zu Grunde; was haben dagegen die Begriffe „Gesetz" und „Versammlung" mit einander gemein? Die LXX, wie die Vulgata, geben beide Namen des heiligen Gebäudes durch denselben Ausdruck: erstere durch σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, letztere durch *tentorium testimonii*; sie hielten also beide für völlig synonym, ja identisch. Bei der neuern Uebersetzung wird aber diese Synonymität gänzlich verwischt, und die beiden so genau verwandten Namen bezeichnen völlig heterogene Dinge. Das Verhältnifs beider zu einander ist das des Speciellern zum Allgemeinern. Nämlich אֹהֶל מוֹעֵד be-

*) Gesenius Handwörterbuch s. v. עֵדוּת. De Wette hebr. jüdische Archäologie S. 191.

zeichnet die Stiftshütte im Allgemeinen als die Stätte, wo Gott, mit Israel zusammenkommend (unter ihm wohnend), mit ihm redet, sich bezeugt oder offenbart; weil aber alle Worte, die Gott zu Israel geredet, sich in den „zehn Worten" (Ex. 34, 28.) concentriren, und alle Zeugnisse Gottes in dem Einen Zeugnifs der zehn Worte zusammengefafst sind, so konnte auch von diesem einzelnen Zeugnifs, als dem Repräsentanten alles Bezeugens Gottes an Israel, die Stiftshütte אֹהֶל הָעֵדוּת benannt werden. Das fortwährende Bezeugen im Worte, die Ertheilung der Befehle und Offenbarungen Gottes, sollte daher auch nach Ex. 25, 21. 22. über den Tafeln des Zeugnisses geschehen, und das κατ' ἐξοχὴν Zeugnifs, das Centrum aller göttlichen Offenbarungen für Israel war darum auch im Centrum der ganzen Zeugnifs- und Offenbarungsstätte niedergelegt. Als eine solche ist demnach die Stiftshütte durch die beiden Namen der zweiten Classe im Allgemeinen wie im Speciellen bezeichnet.

Um nun das Verhältnifs zu bestimmen, worin die Bedeutung der Stiftshütte nach den Namen der ersten Classe zu der Bedeutung, welche sie durch die der zweiten Classe erhält, steht, müssen wir etwas näher auf den für unsre Untersuchung überhaupt so höchst wichtigen Begriff des Zeugnisses oder der Offenbarung Gottes eingehen. Jede göttliche Wirksamkeit ist als die Bewährung des göttlichen Seyns zugleich eine Offenbarung Gottes. Der Complex und Schauplatz alles göttlichen Wirkens überhaupt ist aber das Weltganze, die Schöpfung, Himmel und Erde, folglich ist auch die Schöpfung der Complex und Schauplatz aller göttlichen Zeugnisse und Offenbarungen. Denn in sofern das Weltganze aus dem göttlichen Seyn hervorgegangen, mufs es auch auf dasselbe wiederum zurückweisen, und die Natur und das Wesen des göttlichen Seyns abspiegeln, wie überhaupt alles Erzeugte nothwendig Zeugnifs und Bild des Erzeugenden ist. Das Schaffen Gottes wird sonach zu einem Offenbaren seiner selbst. Nun ist aber das göttliche Schaffen nicht ein allmähliges Verfertigen, ein äufserliches fortwährendes Arbeiten, sondern ein unmittelbarer Willensact, der in die Wirklichkeit eintritt, und zu seiner ersten nothwendigen Form das Wort hat. Durch das Mittelglied des Wollens kommt auf diese Weise das göttliche Wirken und Schaffen in eine genaue Verbindung mit dem göttlichen Reden, ja es erscheint gewissermafsen als identisch damit. Gottes Sprechen ist etwas reales, kein blofses Sprechen, son-

dern nothwendig zugleich ein Wirken oder Schaffen, und umgekehrt ist dann auch sein Wirken und Schaffen ein Reden. Die ganze Welt ist durchs Wort Gottes ins Daseyn gerufen und sie selbst ist eine Sprache oder Rede Gottes. Das, was wir speciell und eigentlich die Offenbarung im Worte nennen, kann darum dem Wesen nach nimmer eine andere seyn, als die in der Schöpfung überhaupt. Derselbe רוּח Gottes, der als schaffendes Princip über dem Wasser schwebte, ist es auch, von welchem getrieben die heiligen Männer Gottes geredet haben; der göttliche Lebensathem, welcher die sichtbare und unsichtbare, reale und ideale Welt hervorgerufen, ruft auch in den Erwählten und Tüchtigen die Gedanken und Ideen hervor, welche diese durch das Wort den Andern als göttliche Offenbarung mittheilen. Die Offenbarung in der Schöpfung ist daher nur graditativ verschieden von der im eigentlichen Wort; jene ist die allgemeine, diese die besondere, jene die unbestimmtere, diese die bestimmte, jene die (freilich in anderm Sinn, als in dem der neuern theologischen Schulsprache) mittelbare, diese die unmittelbare. Zuerst haben wir daher, wenn wir den Begriff der Offenbarung im altorientalischen Sinne richtig auffassen wollen, die ursprüngliche Idendität der göttlichen Offenbarung, durch Schaffen und durch Reden, festzuhalten, und beides, wenn es getrennt wird, nur als verschiedene S t u f e n einer und derselben Offenbarung anzusehen. Vollständig aber entwickelt sich uns der Begriff der letztern erst, wenn wir sodann weiter auch seine verschiedenen F o r m e n betrachten, und ihn als die Einheit des Erkennens und Zeugens auffassen. Nach jener, besonders dem alten Orient eigenthümlichen Anschauungsweise stehen nämlich die beiden Begriffe Erkennen und Zeugen in der genauesten Beziehung zu einander, gehen in einander über, und bilden eben in dieser Einheit den Begriff der Offenbarung. Was das Zeugen (Schaffen) im Realen, das ist das Erkennen im Idealen; das Zeugungsvermögen ist dem Erkenntnifsvermögen analog *). Vermöge jener Ununterschiedenheit und Unzertrennlichkeit des Realen und Idealen in der Anschauungsweise des alten Orients wird denn auch das Zeugen als ein Erkennen und das Erkennen als ein Zeugen aufgefafst. Indem nun das göttliche oder absolute Seyn sich offenbart, d. h. sich bewährt als das, was es ist, geht von ihm Erkennen und Zeugen aus. Diese beiden Formen der göttlichen

*) Vgl. K a n n e Pantheum der ältesten Naturphilosophie S. 44 fg.

Offenbarung fafst aber der Orientale concret auf als **Licht** und **Leben**, Ausdrücke, welche in allen Sprachen im idealen wie im realen Sinne gebraucht werden. Die Sprache selbst ist ein treuer Spiegel dieser Ideenverbindung, welche auch aufserdem deutlich in den alten Kosmogonien hervortritt. Um der grofsen Wichtigkeit willen für unseree ganze folgende Untersuchung müssen wir einige Belege geben. Bei den Hebräern bezeichnet ידע sowohl Erkennen als Zeugen (Gen. 4, 1. vgl. 17, 25. 1 Sam. 1, 19. Gen. 19, 8. Num. 31, 17. Richt. 11, 39.); im Hiphil aber heifst es Kundthun, Offenbaren (Ps. 77, 15. 98, 2. Hiob 26, 3. 38. 3. Gen. 41, 39.), im Hithpael: Sich offenbaren (Num. 12, 6., wo es von Gott gebraucht wird); die LXX übersetzen daher ידיע durch *φανερὸς* (Dan. 3, 18.), womit sie Jes. 8, 16. auch תעודה geben. Wie mit ידע, so verhält es sich mit *dris* im Sanskrit, mit عرف im Arabischen, *γιγνώσκειν* im Griechischen (vergl. *gignere*), mit *cognoscere* im Lateinischen [1]). Beachtungswerth für diesen Sprachgebrauch sind auch die Wörter *testis*, *testari*, *testiculae* u. s. w. In dem Garten Eden, dem Orte göttlicher Offenbarung, steht ein Baum des Lebens und ein Baum der Erkenntnifs (דעת) Gen. 2, 9. (= des Lichtes, vgl. Gen. 3, 5.). Das Essen von dem letztern hatte zur Folge das Bewufstseyn der Nacktheit und die Bedeckung der Zeugungstheile. Die Rabbinen, denen Zeugen und Erkennen in einen Begriff zusammenfielen, deuteten daher den Baum der Erkenntnifs geradezu vom Phallus. und manche hielten ihn für einen Feigenbaum, das bekannte Zeugungssymbol, von dessen Holz man die Phallusbilder in den Dionysien verfertigte [2]). Mit klaren, unumwundenen Worten spricht aber Johannes jene Ideenverbindung aus, wenn er von dem göttlichen Logos oder Offenbarer sagt: „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen.“ Joh. 1, 4. Auch Ps. 36, 10. wird von Gott gesagt: „Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht sehen wir das Licht,“ d. i. von Gott geht für uns alles Licht und Leben aus. Hiob 3, 20. wird gleichfalls Licht und Leben als von Gott ausgehend neben einander gestellt. Vgl. 33, 28. Ganz eben so fafste auch die heidnische Theologie den Begriff der Offenbarung auf. Besonders verdient in dieser Beziehung der Aegyptische Hermes Erwähnung.

1) **Gesenius** Handwörterbuch s. v. ידע nr. 9. 10. **Kanne** a. a. O.

2) **Görres** Mythengeschichte II, S. 549. — **Müller** Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu. S. 303 — 305.

„Erkennen und Zeugen, sagt Baur, sind die beiden correlate Begriffe, die das Wesen des Hermes ausmachen, oder da alle entgegengesetzte Begriffe sich in einem dritten, mittlern wieder ausgleichen, er vereinigt in sich die drei Begriffe Erkennen, Offenbaren, Zeugen“ [1]. Aehnlich ist in der Persischen Lehre das Urwort Honover sowohl das Schöpfungswort (d. h. die zeugende göttliche Kraft), als auch das Offenbarungswort, das Hom unter den Menschen verbreitete, um sie zur Erkenntnifs und Weisheit zu führen; es ist der „Licht- und Lebensgeist“ [2]. Nach den Indischen Weda's erzeugt die *Vâch*, d. i. λογος, Wort, Rede, welche die personificirte active Kraft des göttlichen Urwesens (Brahm), die höchste Weisheit, die Königin aller Wissenschaft und Erkenntnifs ist, den Demiurgen Brahman [3]. In der aus dem Orient stammenden Orphischen Lehre ist Φανης (d. i. der Erscheinende, sich Offenbarende, vgl. φανω, φανερος) der Weltschöpfer, der aus dem Ei hervorgeht, welches die „Hieroglyphe des Lichtes und Lebens“ ist [4]. Als Schöpfer trägt Dionysus den Spiegel in der Hand, um sich zu beschauen, und indem er sich im Spiegel erkennt, zeugt und schafft er die Welt, die sein Bild ist, aus welchem wiederum er erkannt wird [5].

Ist nun die Cultusstätte gemäfs den Namen der zweiten Classe eine Stätte göttlicher Offenbarung überhaupt, so wird, sollen ihr anders jene Namen mit Recht zukommen, auch das, was sich uns eben über das Wesen und den Begriff göttlicher Offenbarung nach orientalischen Vorstellungen ergeben hat, auf sie Anwendung leiden, so dafs also in und an ihr die Offenbarung sowohl nach ihren Stufen als Formen dargestellt ist. Diefs zeigt sich zum Theil schon aus dem Bisherigen. Die verschiedenen Stufen der Offenbarung finden wir an dem heiligen Gebäude, insofern es einerseits Bild der Schöpfung, d. i. der allgemeinen Offenbarung ist, andrerseits insofern in ihm, in seinem Centrum der Dekalogus, d. i. das besondere Zeugnifs oder die Offenbarung im Wort niedergelegt ist,

1) Baur Symbolik II, S. 54. Ganz eben so ist auch nach Creuzer (Symbolik I, S. 388.), der die hierher gehörigen alten Schriftsteller anführt, im Hermes niedergelegt die dreifache Idee „1. des geistigen Schauens und Erkennens, 2. des activen Schauens, des Offenbarens, 3. des Schaffens, er wird als Demiurg vorgestellt.“

2) Kleuker Zendavesta I, S. 36 fg. 94. 96. — Creuzer Symbolik I, S. 725.

3) von Bohlen das alte Indien I, S. 159 fg.

4) Creuzer Symbolik III, S. 293. 314.

5) Creuzer Symbolik III, S. 391.

und über ihm Jehova fortwährend zu Israel reden will (Exod. 25, 21. 22.). Nicht minder trägt der Bau auch die beiden nothwendigen Formen aller göttlichen Offenbarung an sich, und ist wie Offenbarungsstätte überhaupt, so namentlich Licht- und Lebensstätte. Diefs im Einzelnen nachzuweisen, ist jedoch hier noch nicht der Ort; wir werden aber sehen, dafs alles in dem ganzen Bau, so verschiedenartig es auch seyn mag, die Stoffe, die Farben, die Gebilde, die Geräthe, kurz alle Symbole zuletzt immer auf einen jener beiden Factoren des Offenbarungsbegriffes, auf Licht oder Leben, hinweisen. Was nun aber insbesondere das Verhältnifs betrifft, in welchem die Bedeutung der Stiftshütte als Offenbarungsstätte zu der Bedeutung steht, die sie vermöge der Namen der ersten Classe hat, so ist dasselbe offenbar das der nähern Bestimmung. Wohl ist das Gebäude als Wohnung Gottes eine Darstellung des Welt- und Schöpfungsgebäudes, aber die Welt und Schöpfung ist dabei nicht als solche, sondern als Zeugnifs und Offenbarnng Gottes gedacht und aufgefafst. Nicht also, und das ist sehr wohl zu beachten, gilt es hier eine unmittelbare Abbildung der physischen, sichtbaren Welt, sondern eine Darstellung derselben, insofern sie im Ganzen und Einzelnen, im Grofsen und Kleinen auf Gott hinweist und von ihm Zeugnifs ablegt, also der Welt nicht von ihrer realen, sondern von ihrer idealen Seite her, wie denn dies überhaupt das Charakteristische der hebräischen Weltansicht ist. Während das Heidenthum Gott und Welt identificirt und die Welt zum unmittelbaren nothwendigen Bild der Gottheit selbst macht, scheidet der Hebraismus die Welt scharf von Gott und betrachtet sie als das freie Werk und Erzeugnifs des über sie unendlich erhabenen Gottes, der sich durch sie wohl bezeugt und kund thut, von dessen freiem Willen sie aber absolut abhängig ist. Die Welt ist daher durchaus unselbstständig, sie ist in sich selbst eitel, nichtig und vergänglich, sie ist und gilt nur etwas, insofern in ihr Gottes Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit erkannt und offenbar wird. Röm. 1, 20. So sehr daher einerseits hervorgehoben wird, dafs die Himmel die Ehre und die Herrlichkeit Gottes verkünden, dafs Himmel und Erde und Alles, was darinnen ist, vom Gröfsten bis zum Kleinsten von Gottes Macht und Weisheit zeugen, und zu seinem Lobe auffordern (Ps. 19. Ps. 104.), so wird doch zugleich andrerseits nicht minder die Nichtigkeit und Vergänglichkeit der ganzen Welt in sich behauptet: „Du nimmst ihren Odem weg, so vergehen sie.“ Ps. 104, 29. „Himmel und Erde, deiner Hände Werk, werden vergehen, aber

du bleibest; sie werden verwandelt (verwechselt), wie ein Kleid, wenn du sie verwandeln wirst," Ps. 102, 25 fg., vgl. Jes. 51, 6. Hebr. 1, 10—12*).

III. Die Namen קֹדֶשׁ und מִקְדָּשׁ bedürfen rücksichtlich ihrer Bedeutung keiner weitern Erörterung; die Cultusstätte ist durch sie als eine heilige Stätte, als ein Heiligthum bezeichnet. Diese Benennung dürfen wir aber nicht in jenem allgemeinen unbestimmten Sinne auffassen, wie überhaupt jeder alte Tempel Heiligthum (ἱερὸν) heifst, sondern im Mosaischen Sinne des Wortes. Das Wort und der Begriff Heilig hat keinem alten Volke gefehlt, überall und von jeher benannte man damit alles, was in besonderem Sinne der Gottheit angehört, zu ihrem Dienst bestimmt, somit dem weltlichen gewöhnlichen Kreise und Gebrauch entnommen und geweihet ist. Alle einzelne Handlungen, die sich auf das Verhältnifs zur Gottheit beziehen, alle Zeiten, in welchen, alle Orte, an welchen, alle Geräthe, mit welchen sie verrichtet werden, heifsen darum schlechthin heilig. Im Hebraismus aber hat dieser Begriff durchaus nicht blofs so allgemeine, vage Bedeutung, sondern er wird hier ganz eigentlich aufgefafst, nämlich im ethischen Sinne. Die Erkenntnifs Gottes als des Heiligen macht, wie wir oben (Einleitung §. 4.) gehört haben, das Eigenthümliche der Mosaischen Gotteserkenntnifs aus, und die ethische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch scheidet den Mosaismus scharf von allen Religionen des Alterthums, die ihrem Wesen nach Naturreligionen sind. Die Heiligung Gottes und die Heiligung Israels ist das Ziel der Mosaischen Religion, ihr Kern, ihre Seele. Wenn nun überhaupt das Wort heilig hier einen eigenthümlichen besondern Sinn hat, wenn kein Gott irgend einer Naturreligion je „der Heilige" schlechthin hiefs, so kann auch die Stätte, wo dieser Heilige Israels wohnt, wo er sich offenbart und redet, wo er als solcher erkannt und verehrt werden soll, unmöglich in jenem allgemeinen vagen Sinne Heiligthum genannt worden seyn. Sie führt

*) Sehr treffend hat die Hegel'sche Religionsphilosophie diese Weltansicht als das Charakteristische des Hebraismus im Gegensatz gegen das orientalische Heidenthum geltend gemacht. Vgl. Hegel Vorlesugen über die Philosophie der Religion II, S. 42—53. Vorl. über die Aesthetik I, S. 483 fg. Jedoch wird dabei die negative Seite der hebräischen Weltbetrachtung zu einseitig, und auf Unkosten der positiven hervorgehoben. Die Welt ist nicht blofs und allein Nichts, so dafs, wie bei Hegel geschieht, aus dem Verhältnifs, in welchem dann Gott zu ihr erscheint, gegen den Hebraismus überhaupt geschlossen werden könnte, sondern die Welt ist Zeugnifs und Offenbarung Gottes, und zwar nicht blofs seiner Allmacht, sondern seines Wesens überhaupt.

vielmehr diesen Namen, insofern sie der Ort ist, wo sich das Verhältniſs Gottes zu Israel und Israels zu Gott als ein rein ethisches darstellt, demnach als Heiligungsstätte. In dieser Beziehung erscheint sie dann nothwendig als eine reine Stätte, in und an welcher, weil von ihr alle Heiligung ausgehen soll, selbst nichts Unreines (wie immer dieser Begriff auch aufgefaſst worden seyn mag) sich befinden darf. Der Begriff Heiligung ist aber auch nach Mosaischen Principien unzertrennlich von dem Begriff Heil; denn das Ziel und der Zweck des Bundes Jehova's mit Israel ist Israels Heil, das Wesen des Bundes selber aber ist Heiligung (ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig). Durch das Geheiligtwerden gelangt Israel zum Heil, und letzteres besteht eben in dem Heiligseyn. Die Heiligungsstätte ist daher nothwendig zugleich auch eine Stätte des Heils, d. h. der Ort, wo man durch die Verbindung mit dem Heiligen Israels zum wahren Heil gelangt.

Das Verhältniſs nun, in welchem die Stiftshütte als מִקְדָּשׁ oder קֹדֶשׁ zu dem steht, als was sie durch die Namen der zweiten Classe bezeichnet wird, ist gleichfalls das der nähern Bestimmung oder Besonderung. Wie die Schöpfung, welche das Gebäude gemäſs den Namen der ersten Classe darstellt, durch die Namen der zweiten Classe dahin näher bestimmt wird, daſs sie Zeugniſs und Offenbarung Gottes ist, so wird hier wiederum die Offenbarung Gottes näher dahin bestimmt, daſs sie ihrem Inhalte und Ziele nach Heiligung ist. Alle Offenbarung Gottes an Israel ist wesentlich ethischer Natur, trägt den Charakter der Heiligkeit, und bezweckt nichts anderes als die Heiligung Israels. Diese Ideenverbindung zeigt sich besonders im Dekalogus, der schlechthin auch „der Bund" heiſst. Deut. 4, 13. Er ist wie Unterpfand des besondern Verhältnisses zwischen Jehova und Israel, so auch das Zeugniſs κατ' ἐξοχην, das Offenbarungswort; dieſs Wort und Zeugniſs ist aber zugleich Gesetz, es ist ein Complex von Geboten und hat eben darum einen rein ethischen Charakter. Als Repräsentant aller die Heiligung bezweckenden Offenbarung Gottes, als Urkunde und Unterpfand des Heiligungsbundes ist der Dekalogus daher auch im Centrum der Heiligungsstätte, im קֹדֶשׁ קָדָשִׁים niedergelegt, und das fortwährende Offenbaren im Wort, das über diesem Zeugniſs geschehende Reden Jehovas ist ein „Gebieten" an die Söhne Israels. Exod. 25, 22. Die beiden in und mit dem Begriff der Offenbarung gegebenen Formen derselben Licht und

Leben, welche bei dem heidnischen Offenbarungsbegriff vom Standpunkt der Naturreligion, also physisch aufgefafst werden, erhalten hier denn auch nothwendig einen ethischen Charakter. Alle Erkenntnifs und Weisheit ist die Frucht des Gesetzes Gottes und unzertrennlich von dem Halten der Gebote: die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, und das Gesetz selbst ist Licht. Spr. 6, 23. Ps. 119, 105. Eben so ist alles Leben Gerechtigkeit, d. h. die Conformität mit dem Gesetze des Herrn; nur der Gerechte lebt oder hat Leben, und ohne Gerechtigkeit und Heiligung ist kein wahres Leben gedenkbar. Alles Heil ist daher auch an jene heiligende Erkenntnifs und an die aus dem Gesetz sich entwickelnde Gerechtigkeit geknüpft. Weit entfernt also ganz allgemeine unbestimmte Bezeichnungen zu seyn, geben vielmehr die Namen der dritten Classe dem heiligen Gebäude seinen besondersten, bestimmtesten Charakter; sie sind daher auch die wichtigsten, bezeichnendsten Namen. Denn während die der ersten und zweiten Classe nur von dem Ganzen des Baues oder von der Wohnung gebraucht werden, führt nicht nur das Ganze den Namen קֹדֶשׁ, sondern auch jeder der einzelnen Theile der Wohnung wird darnach benannt. Die vordere Abtheilung heifst insbesondere das Heilige, die hintere insbesondere das Heilige des Heiligen, d. i. das Allerheilige. Und wir werden sehen, wie alle Einzelheiten des Baues zwar wohl auf die beiden Offenbarungsformen Licht und Leben hinweisen, sie aber immer von einer bestimmten, besondern Seite her, nämlich von der ethischen darstellen.

§. 3.

Verhältnifs der Stiftshütte im Allgemeinen zu den heiligen Gebäuden des heidnischen Alterthums.

Ob der im vorigen §. besprochene bedeutsame Charakter der Stiftshütte ihr allein unter den heiligen Gebäuden der alten Welt zukomme oder nicht, ist eine Frage, die wir um so weniger umgehen dürfen, als sie überhaupt für unsre ganze Untersuchung von wesentlichem Interesse ist, und aufserdem zur nähern Erörterung und Bestätigung der aufgestellten Deutung beitragen wird. Zu dem Ende müssen wir vorerst auf den Ursprung der Tempel und Gotteshäuser überhaupt eingehen, da mit ihm die Beschaffenheit derselben in genauem Zusammenhange steht. — Die vulgäre Ansicht, die sich nicht selten für die besonders rationale hält, sucht den Ursprung und den Grund der Einrichtung oder Beschaffenheit der Gotteshäuser im anthropomorphistischen Aberglauben.

Auf niederer Stufe geistiger Entwicklung glaube der Mensch, die Gottheit bedürfe so gut, wie er, einer Wohnung, eines Obdaches das ihr Schutz und Schirm gewähre, natürlich nehme er dann für dieses Gotteshaus seine eigene Wohnung zum Muster und richte dasselbe nach menschlichem Bedürfnisse ein. Mag solcher Aberglaube dem Pöbel und der rohen Masse immerhin nicht ganz fremd gewesen seyn, so kann man ihn doch nimmer dem Alterthum überhaupt aufbürden, und am wenigsten denen, von welchen gerade der Tempelbau ausgieng. Dafs die Hebräer solchem Aberglauben nicht ergeben waren, wird kaum bemerkt werden dürfen; man vergleiche nur die Worte, welche der Erbauer des ersten eigentlichen Tempels spricht, 1 Kön. 8, 26.: „Meinest du auch, dafs Gott auf Erden wohne? Siehe der Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht versorgen, wie sollte es denn diefs Haus thun, das ich gebaut habe?“ Aber auch das Heidenthum weist jenen Aberglauben bestimmt von sich ab. So läfst z. B. Arnobius im Dialog eines Heiden und Christen erstern, Namens der Heiden überhaupt, sagen, dafs die Erbauung der Tempel keineswegs bezwecke, die Götter vor Wind und Wetter zu schützen [1]), was um so bemerkenswerther ist, als die Schrift des Arnobius gegen das Heidenthum gerichtet ist, und also gewifs nicht darauf ausgieng, dasselbe besser zu machen, als es wirklich war. Hätte der Tempelbau seinen Ursprung im Aberglauben und in religiöser Rohheit, so wäre die Zerstörung der Tempel nicht das, wofür sie von jeher bei allen Völkern galt, nämlich Barbarei, sondern ein Werk religiöser Aufklärung, und nimmer würde man dann die Erbauung der Tempel gerade von denjenigen Göttern abgeleitet haben, welchen überhaupt das Herausführen aus der Rohheit zur Humanität zugeschrieben wurde [2]). Eben so irrig ist die Behauptung, dafs die Götterwohnungen den menschlichen Wohnungen als Muster seyen nachgebildet worden, denn es ist eine historische Thatsache, dafs gerade bei den ältesten Völkern die Tempel keine entfernte Aehnlichkeit mit den Wohnungen der Menschen hatten. Bei den alten Indern, Aegyptern und Aethiopiern waren die Wohnungen der Menschen kleine elende Hütten, wie sie das dringendste

1) Arnob. adv. Gent. 6. pag. 193: *Non idcirco attribuimus diis templa, ut tanquam humidos ab his imbres, ventos et pluvias aut soles arceamus.* — Vgl. auch die Stelle des Euripides, welche Clemens von Alex. (Strom. 5, pag. 584.) anführt: Ποῖος δ' ἂν οἶκος τεκτόνων πλασθεὶς ὕπο, Δέμας τὸ θεῖον περιβάλλοι τοίχων πτυχαῖς;

2) Münter Religion der Babylonier. S. 47.

Bedürfnifs erforderte, die Wohnungen der Götter hingegen von einer Gröfse, Pracht und mit einer Kunst angelegt, dafs sie noch jetzt unser Staunen und unsere Bewunderung erregen [1]); selbst die unterirdischen Götterwohnungen (Grottentempel) sind, sogar nach von Bohlens Bekenntnifs, keineswegs aus dem Troglodytenleben hervorgegangen [2]). Die Erbauung der Gotteshäuser hat ihren ersten Grund in der Idee und dem Bewufstseyn Gottes, und auch ihre besondere Einrichtung und Beschaffenheit rührt rein von den in und mit diesem Bewufstseyn unmittelbar gegebenen religiösen Vorstellungen her, daher es denn noch nie ein Volk gegeben hat, das nicht seine Gottheit an irgend einem bestimmten Ort verehrt und diesen Ort nicht auf irgend eine Weise als eine Gottesstätte kenntlich gemacht hätte. Nichts ist natürlicher, als dafs der Mensch den Ort, wo er die Wirksamkeit der Gottheit auf besondere Weise und in mehr als gewöhnlichem Grade äufserlich oder innerlich erfahren hat, nun auch als eine Stätte betrachtet, wo Gott in besonderem und mehr als gewöhnlichem Sinne ist, wo er weilt und wohnt [3]); und eben so natürlich ist es, eine solche Stätte für sich und Andere als eine Gottesstätte irgendwie zu bezeichnen und kenntlich zu machen. Als Jakob im Traum eine göttliche Offenbarung erhielt, sprach er beim Erwachen: „Dieser Ort ist nichts anderes als Gottes Haus, und diefs ist die Pforte des Himmels;" darauf bezeichnete er die Stätte durch einen Stein, den er mit Oel begofs (zur Weihe) „und nannte den Namen des Ortes: Haus Gottes" (בֵּית־אֵל), Gen. 28, 12—19. Oefter bezeichnete man einen solchen Ort auch nur durch bestimmte Abgränzung und Einschlagung von Pfählen. Das Wort *templum* bedeutet ursprünglich keineswegs ein Gebäude, ein Götterhaus, sondern nach Servius heifst so jeder *locus, palis aut hastis clausus, modo sit sacer*[4]), oder nach Varro jeder umschlossene, abgegränzte Raum [5]).

1) Heeren Ideen I, 3. S. 62. II, 1. S. 362. II, 2. S. 170.

2) von Bohlen das alte Indien II, S. 96. Vgl. überhaupt Schlegel Indische Bibliothek II, 4. S. 456: „Aus einer nur ins Grofse erweiterten Nachahmung der für die gemeinen Lebensbedürfnisse errichteten Hütten wäre nimmermehr schöne Achitectur entstanden Die Geschichte widerspricht von allen Seiten" etc.

3) Damascen de orth. fid. 1, 16.: λέγεται τόπος Θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται.

4) Vgl. Salmasius Exercitt. Plin. pag. 1136.

5) Varro de ling. lat. 6. quod omne templum circumseptum. Damit mag verglichen werden, was Ritter (Erdkunde von Asien III, S. 232) erzählt. Bei dem Zug einer chinesischen Prinzessin nach Tibet

Gerade diese Einfachheit der Bezeichnung der Götterstätten im hohen Alterthum beweist am besten, daſs man nicht von jener roh anthropopathischen Vorstellung, als bedürfe die Gottheit eines Hauses zum Schutz, ausgieng. Jedoch konnten solche einfache Bezeichnungen dem mehr ausgebildeten religiösen Bedürfnisse nicht mehr genügen. Die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, der Dank für die an solcher Stätte erfahrene Wohlthat verlangte mehr, als einen Stein oder Erdhaufen oder einige Pfähle, und es lag dem religiösen Gefühle unmittelbar nahe, den Ort, wo die Gottheit durch ihre besondere Wirksamkeit als in besonderem Sinne gegenwärtig, weilend und wohnend erschien, auch als eine Wohnung äuſserlich darzustellen und somit ein Gebäude zu errichten. Dazu kommt noch die psychologische Thatsache, daſs das Gemüth in einem abgeschlossenen Raume, der den Blick ins Weite hemmt, und durch seine ganze Einrichtung auf Göttliches hinweist, eher als im Freien sich sammeln kann und zur Andacht gestimmt wird. Was aber nun die Beschaffenheit und Einrichtung solcher Gebäude oder Götterwohnungen betrifft, so war sie nicht minder, als die Bezeichnung der Stätte überhaupt, im religiösen Bewuſstseyn selber vorgeschrieben, in der Idee Gottes gegeben. Es ist, wie schon bemerkt, eine nicht bloſs dem Hebräer eigenthümliche, sondern allen Völkern gemeinsame von der Idee Gottes unzertrennliche Vorstellung, die Welt als einen Bau oder ein Haus der Gottheit [1]), und namentlich den Himmel als ihre Wohnung zu betrachten [2]).

zu ihrer Vermählung konnte man den Wagen mit dem Götzen, den sie mitnahm, nicht mehr fortbringen, „daher man ihn mit vier Säulen und seidenen Vorhängen umgab, d. h. einen Tempel baute.“

1) Philo de plant. Noc. pag. 221.: τὸν κόσμον εὐπρεπῆ καὶ ἕτοιμον αἰσθητὸν οἶκον εἶναι θεοῦ κ. τ. λ. — de somniis pag. 593.: τὸν δὲ κόσμον οἶκον ὠνόμασε (sc. Ἰακώβ). Den Indern ist nicht nur die Welt das Haus Gottes, sondern sie nennen auch den Menschen als den Mikrokosmos das Haus und die Stadt Brahmans, und geben von diesem Hause selbst bildliche Darstellungen (Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu, S. 611. tab. 4, fig. 72.). Der Weltschöpfer selbst ist als Urbaumeister besonders personificirt in Wismakarma und wird mit den Attributen der Baukunst, Maaſsstab, Senkel, Winkel u. s. w. abgebildet. (Müller a. a. O. S. 457. 591. tab. 3, fig. 94.) Daſs auch die Aegypter die Welt als einen Bau und Haus Gottes sich dachten, ist bekannt. Vgl. Horapollo hierogl. I, 61 (64). Clem. Alex. strom. 5. pag. 556.

2) Ariſtoteles de coelo. 1, 3.: Πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσι ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θεῷ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοιπερ εἶναι νομίζουσι θεούς, δηλονότι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον. Vgl. de mundo. 2. u. 6. Dahin gehört auch das bekannte Ζεὺς ὑπέρτατα δώματα ναίων und die lateinische Bennennung Coelestes für Götter. Philo de carit. pag. 700. οὐρανὸν τὸν ἀθανάτων οἶκον.

Das Universum oder insbesondere der Himmel ist daher auch der eigentliche, wahre, von der Gottheit selbst erbaute Tempel, und als Urtempel dann nothwendig auch das Muster und Vorbild jeden Tempels, den Menschen erbauen wollen *). Es mufste als der Gottheit unwürdig und mit der Idee Gottes unverträglich erscheinen, die Götterwohnungen den Menschenwohnungen nachzubilden, während eine der eigentlichen Wohnung, dem Universum oder dem Himmel nachgebildete eben dadurch erst recht das göttliche Gepräge erhielt, und in ihr die Gottheit sich gleichsam heimisch fühlen sollte. Hieraus erklärt sich denn leicht, warum das Bauen der Tempel im Alterthum eine durchaus religiöse Kunst war, als deren Erfinder und Lehrer die Götter selbst angesehen wurden. Besteht nämlich die Baukunst darin, nach gewissen Principien, nach bestimmten Regeln und Gesetzen über Raum, Gröfse und Form zu bauen, und sollten die Tempel dem grofsen Weltbau insbe-

*) Häufig wird die Welt ein Tempel genannt, ja als der eigentliche wahre Tempel der Gottheit, d. i. als Urtempel bezeichnet. Philo de monarch. 2. init. pag. 820.: τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, νεὼν μὲν ἔχοντα ἁγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανὸν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας, ἱερέας δὲ τοὺς ὑποδιακόνους αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀγγέλους, ἀσωμάτους ψυχάς. Plutarch de Isid. pag. 382. nennt die Welt ἱερὸν ἁγιώτατον καὶ θεοπρεπέστατον. Clem. Alex. strom. 5. p. 584.: εἰκότως οὖν καὶ Πλάτων, νεὼν τοῦ θεοῦ τὸν κόσμον εἰδώς. — Cic. de leg. 2, 11.: *Xerxes inflammasse templa Graeciae dicitur, quod parietes includerent deos, quibus deberent esse omnia patentia et libera, quorumque hic mundus omnis templum esset et domus.* Auch im Somn. Scip. 3. ward das Universum Tempel genannt (*Deus, cujus hoc templum est omne, quod conspicis*), wozu Makrobius bemerkt: *Bene diversus mundus Dei templum vocatur propter illos, qui aestimant, nihil esse aliud deum, nisi coelum ipsum.* — Die Stellen der Alten, wo der Himmel insbesondere als der Tempel Gottes bezeichnet wird, hat Dougtheus Anal. excurs. 1, 180. gesammelt. Das Wort *templum* selbst ist in dieser Hinsicht sehr zu beachten, da es jeden geheiligten abgegränzten Raum am Himmel und auf der Erde bezeichnet. Vgl. Varro de ling. lat. 6.: *Unus erit quem tu tolles in caerula caeli templa. Templum tribus modis dicitur, ab natura, ab auspiciis, ab similitudine. Natura in caelo, ab auspiciis in terra, ab similitudine sub terra. In caelo templum dicitur, ut in Hecuba, O magna templa caeli tum commixta stellis splendidis. In terra, ut in Periboea, Scrupea saxa Bacchi templa prope agreditur. Sub terra, ut in Andromacha, Acherusia templa alta Orci salvete infera.* — Terrent. Eun. 3, 5, 42.: *Qui templa caeli summa sonitu concutit.* — Ennius ap. Varr. l. c.: *Contremuit templum magnum Jovis altitonantis caeli caerula templa.* Aus Silius Ital. führt Spencer die Worte an: *Tarpeie Pater, qui templa secundam incolis a caelo sedem.* Nur noch eine Stelle aus Philo, die zugleich als Beleg des oben S. 79. in der Note Bemerkten gelten kann, möge hier stehen. De vita Mos. III, pag. 682.: Ἐν μὲν γὰρ τῷ κόσμῳ βασίλειον μὲν ἱερώτατον οὐρανός, ἐσχατιὰ δὲ γῆ, καθ' ἑαυτὴν μὲν ἀξιοσπούδαστος, εἰς δὲ σύγκρισιν ἰοῦσα αἰθέρος, ἀπολειπομένη τοσοῦτον, ὅσον σκότος μὲν φωτὸς, νὺξ δὲ ἡμέρας, φθορά δε ἀφθαρσίας, καὶ θνητὸς θεοῦ.

sondere dem Himmelsgebäude nachgebildet werden, so erforderte der Tempelbau vor allem die Kenntnifs des Welt- und Himmelsbaues sowohl im Allgemeinen, als insbesondere seiner Principien und Gesetze. Diese sind aber in den Naturreligionen zumal, wo das Innere der Natur, ihre Seele, als Gottheit gilt, das unmittelbar Göttliche selbst, und daher ursprünglich nur denen bekannt, welche den Weltbau anlegten, von denen er herrührt, den Göttern. Als die Urbaumeister sind die Götter denn auch die ersten und eigentlichen Lehrer in der Baukunst, und diese selbst fällt ganz mit der Theologie, welche im Heidenthum ohnehin beinahe nur Kosmogonie war, zusammen, sie ist eine durchaus religiöse Kunst, welche denen oblag, die sich mit der Erkenntnifs göttlicher Dinge beschäftigten, den Priestern [1]). Hieraus folgt denn ganz von selbst, dafs die alte Tempelarchitektur eine bedeutsame, symbolische war. Bringt diefs schon die dem Menschen überhaupt so natürliche, mit dem Gottesbewufstseyn so genau verbundene Weltbetrachtung mit sich, so kann es bei der durchweg symbolischen Form der alten Religionen um so weniger zweifelhaft seyn. Denn war der Cultus überhaupt oft bis in die kleinsten Bestandtheile symbolischer Natur, so wird am wenigsten das Gebäude, wo der ganze Cultus sich concentrirte, davon ausgeschlossen gewesen seyn, vielmehr ist gerade die heilige „Architektur der in gröfsten Massen wirkende und daher sprechendste Ausdruck der Culte und Glaubensformen" [2]). Uebrigens fehlt es auch nicht an den bestimmtesten Zeugnissen darüber. Am unzweideutigsten wird es sich zeigen

1) Statt aller andern Nachweisungen mögen hier nur die Worte eines grofsen Kenners der Baukunst stehen. „Ist der Ursprung der Baukunst in Dunkel gehüllt, sagt Stieglitz (Geschichte der Baukunst vom frühesten Alterthum bis in die neueren Zeiten. Nürnberg 1827, S. 6 fg.), so ist doch gewifs, dafs sie aus der Natur und Religion hervorgieng. Die Alten deuteten dieses dadurch an, dafs sie die Kunst zu bauen, von den Göttern ableiteten. Die Hindus erkannten den Brahma als den Weltenbaumeister, als den Formenbildner, und diese seine Kraftausströmung wurde im Bilde des Wismakarma (Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu. S. 457.) vorgestellt. Die Babylonier und Chaldäer verehrten den Oannes als den Erbauer der Städte und Tempel (Link die Urwelt und das Alterthum). Die Griechen sahen in der Vesta die Schöpferin der Baukunst (Diodor Sic. 5, 68.) in der Pallas (Homer Iliad. 5, 61.), welche sie dem Perikles lehrte. Die Höhle, die Hütte, der Aufenthalt der frühesten Bewohner der Erde kommt hier nicht in Betracht. Damals gab es noch keine Kunst. Solche Wohnungen waren Erzeugnisse der Bedürfnisse, zwar der Anfang des Bauens, aber nicht der Anfang der Kunst. Erst dann erkeimte die Kunst, als Tempel. die den Göttern geweihte Bauwerke, errichtet wurden. Die Anlegung der Höhlen gab nur Gelegenheit zur Entwicklung mechanischer Fertigkeiten, die hernach bei Anlegung der Tempel Vortheil gewährten."

2) Creuzer Symbolik, dritte Ausg. I, 1. S. 172.

bei der Betrachtung des Grundrisses und der einzelnen Bauformen, die wir im folgenden Kapitel anzustellen haben; hier mögen nur einige Beispiele mehr allgemeinerer Art ihre Stelle finden.

Was zuerst die symbolische Darstellung des Universums betrifft, so gab es in Indien Tempel, in welchen der Weltschöpfer Brahman als solcher erschien. Die Hauptbestandtheile des Weltalls umgaben ihn in dem engen Raume des Gebäudes. Sonne, Mond und Sterne, der Himmel, das Meer, der Ganges (als Repräsentant der Flüsse), Berge, Pflanzen, Thiere, die ganze Natur hatte er hier um sich her, der Tempel war das Universum im Kleinen [1]). Der mit dem Orient, besonders mit Indien sehr wohl bekannte Nonnus beschreibt den Tempel der Harmonia geradezu als nach dem Typus des Universums angelegt [2]). In Aegypten stehen noch jetzt ungeheure Tempel, deren Decke nach innen blau bemalt, mit Sternen übersäet und mit allerlei Figuren, welche Sternbilder darstellen, bedeckt ist; grofse Säulen, die sich mit grünbemaltem Laubwerk enden, tragen diese Decke, und das Ganze ist ein deutliches Bild der über der Erde ausgebreiteten Himmelsdecke [3]). Bei den Persern hören wir von Tempelgrotten, die Zoroaster angelegt haben soll, in welchen den Eingeweihten das Herabsteigen der Seelen in die materielle Welt und ihre Rückkehr zur himmlischen sichtbar begreiflich gemacht wurde. Zu dem Ende war das ganze Universum, Himmel und Erde bildlich dargestellt. Der Fels galt als Symbol der Materie überhaupt, sein Dunkel wies auf die Trägheit und Finsternifs der Masse hin; innerhalb der Höhle be-

1) Creuzer Symbolik I, S. 141. und die dort angeführten Schriftsteller.

2) Nonnus Dionys. 41, 276 fg.: ἴκελον οἶκον ἔναιε τύπῳ τετράζυγι κόσμου. (von Bohlen das alte Indien II, S. 343.)

3) Vgl. die Abbildung Descript. de l'Egypt. II cah. 4. pl. 37. — Ritter Erdkunde von Afrika S. 708 fg. Von dem Tempel auf der Westseite von Theben zu Medinat Abu sagen die franz. Berichterstatter: „Indem die Aegyptischen Künstler diese Götterbilder an die Pilaster fügten, welche die reiche Decke mit goldenen Gestirnen auf blauem Grunde gesäet tragen, scheinen sie nicht die Gottheit selbst unter dem azurnen Gewölbe des Himmels, den ihre Unermefslichkeit ausfüllt, haben darstellen zu wollen?“ (Heeren Ideen II, 2. S. 223.). Creuzer charakterisirt in der dritten Ausg. der Symbolik I, S. 173. „die Bauart der Aegyptier in ihren Nekropolen und Tempeln“ mit den Worten: „Unter der Erde die Wohnungen der Todten und der sie beherrschenden Gottheiten; oberhalb das Firmament mit allen heiligen Sternthieren; den Säulenfufs umspielen in Zickzacklinien die Fluthen des göttlichen Landesstroms, den Kopf der Säule verziert eine Lotus- oder eine Palmenkrone; und der seltsam ausgedehnte Körper der Isis längs den obern Tempelwänden bezeichnet in ganz materieller Weise die, alle Dinge am Himmel und auf Erden umfassende Natur.“

fanden sich Bilder der Elemente, der Planeten, der Fixsterne, der 12 Zeichen des Thierkreises, eine Leiter mit acht Stufen von verschiedenen Metallen, als Stufenweg für die Seelen; alles war in regelmäfsiger Ordnung und abgemessen symmetrischen Zwischenräumen dargestellt, und die verschiedenen Constellationen und Abtheilungen der sichtbaren und unsichtbaren Welt boten sich dem Auge dar [1]. Aehnliche kosmische Grotten, welche theils das in sich abgeschlossene Weltganze, theils besonders die feuchte dumpfe Weltmaterie darstellten, fanden sich auch in Griechenland [2], und gewifs mit Recht vermuthet Creuzer, dafs die uralten „Pelasgischen Baumeister in jenen Domen unter und über der Erde das Gewölbe des Himmels und vielleicht auch die Wölbung der Chthonischen Tiefe, den Schoos der Mutter Erde, haben nachahmen wollen“ [3]. Die Erbauung wichtiger und heiliger Städte, die als besondere Göttersitze galten, wird in den Mythen so beschrieben, dafs die Beschreibung zugleich eine Kosmogonie ist, wie z. B. die Anlegung von Theben, Argos, Megara, Mycene, Sicyon [4]; daher auch die Gründungssagen κτίσεις heifsen, und κτίζειν wie vom Schaffen und Bauen des Universums, so auch von Anlegung neuer Städte gebraucht wird [5]. — Mehr noch als das Universum bildeten aber die Alten in ihren heiligen Bauwerken den Himmel nach [6]. Den Persern galt der Ateschgah, der innerste Theil des Tempels, in welchen der Regel nach nur die Mobeds und Herbeds treten durften, für ein Bild des Gorotman, d. i. des höchsten Himmels, wo Ormuzd wohnt und bei ihm die Seeligen [7]. Die ostasiatischen Gotteshäuser waren meist Pyramidalbauten mit acht Absätzen oder Stockwerken, womit „die sieben Planetenhimmel astrologischer

1) Vgl. die Hauptstelle bei Porphyr de nymph. antr. cp. 6. pag. 253. — Origen. c. Cels. 6. pag. 333. Clem. Alex. Strom. 5. pag. 662. — Görres Mythengesch. I, 248. Rosenmüller altes und neues Morgenland I, S. 123. nr. 88.

2) Creuzer Symbolik III, S. 429. Baur Symbolik II, 1. S. 276.

3) Creuzer Symbolik dritte Ausg. I, 1. S. 62.

4) Nonnus Dionys. V, 56—92. Baur Symb. I, S. 197.

5) Stephan. Thesaur. L. Gr. pag. 5409. 5410.

6) Clem. Alex. Strom. 5, 5.: Εἴσι δε οἱ τὸν θεὸν σέβοντες, οὐρανοῦ μίμημα ποιησάμενοι, περιέχον τὰ ἄστρα προςκυνοῦσιν. Görres Myth. Gesch. I, S. 35.: „Der gestirnte Himmel, sich in Marmor und Erz abspiegelnd, stand in allen seinen Formen ins Leben aufgenommen in den Tempeln.“

7) Unter den Mittheilungen, die Zoroaster auf Ormuzds Befehl an Gustasp machen sollte, ist auch diese: „Du siehst diese runden Gewölbe (er zeigte ihm den Himmel und zugleich auf den Ateschgah). Hier wird einst der König mit dem Unterthan, der Herr mit dem Knecht verein gt werden,“ d. h. wie hier der König mit dem ganzen Volke Ormuzds sich zu dessen Anbetung versammelt, so einst im Gorotman. Kleuker Zendavesta III, S. 28.

Culten bezeichnet werden sollen, durch welche man zum Allerheiligsten oder dem wirklichen Himmel gelangt" [1]). Diefs gilt nicht nur von den Indischen Bauten, sondern auch von den Chinesischen, wie z. B. von dem Thurm in der Provinz Fo-kien und der Pyramide zu Mejko, ingleichen vom alten Belustempel in Babylon. Hierher gehört auch die aus sieben Pagoden bestehende Tempelgruppe von Mavalipuram, die Pagode zu Chalembaram und andere, auf die wir unten nochmals zurückkommen müssen [2]). Die Chaldäer und Sabbäer, die die Gestirne für belebt hielten, und zugleich für Häuser und Wohnungen der Götter, bauten ihre Tempel genau so, wie sie sich jene Wohnungen geformt dachten, und nahmen dann eine reale Verbindung und Wechselwirkung zwischen den obern und untern, urbildlichen und nachbildlichen Wohnungen an [3]). Aber auch bei Anlegung ganzer Städte nahm man den Himmel und seine Structur zum Muster, denn was die Tempel im Kleinen und Einzelnen, das waren die Städte im Grofsen und Ganzen, nämlich Göttersitze, heilige Stätten, zumal wenn sie Centralpunkte des ganzen Landes oder Reiches in politischer und religiöser Beziehung waren [4]). Die ganze Stadt galt dann als Ein Haus, als Eine Wohnung, in welche sich die Götter niedergelassen, wie denn dem Orientalen בית Haus ein Collectivum ist, womit er eben so gut ein aus vielen einzelnen Gebäuden bestehendes Ganze (Stadt) als eine einzelne, aus mehrern Gemächern bestehende Wohnung bezeichnet [5]). So war Babylon, בב־בל, d. i. Haus des Bel, ganz nach der Form angelegt, die man dem Himmel zuschrieb (von der weiter unten); dabei traten in den einzelnen Abtheilungen die astronomischen Zahlen hervor, und in der Mitte der Stadt stand wiederum das eigentliche Haus des Bel, die Tempelpyramide, die gleichfalls, wie schon bemerkt, auf den Himmel als ihr Urbild

1) von Bohlen das alte Indien II, S. 105.

2) von Bohlen Genesis S. 144.

3) Görres Mythengesch. I, S. 289—300. Fundgruben des Orients I, S. 4.

4) Baur Symbolik I, S. 191.: „Wie die Götter und Geister am Himmel ihre Häuser haben, in den Gestirnen, und alle Gestirne zusammen einen lebendigen Götterstaat und gleichsam eine durch den Umkreis des Himmels rings umgränzte grofse Götterstadt vorstellen, so sollte auch jede die himmlischen Götter in ihre Häuser und Tempel aufnehmende Stadt auf Erden ein Abbild der von den Göttern bewohnten Himmelsphäre seyn."

5) Daher die vielen mit בית zusammengesetzten Städtenamen, deren allein in der Bibel gegen 40 vorkommen. Sie stehen beisammen in Winers Realwörterbuch S. 196 fg.

hinwies [1]). Dieselbe Idee liegt auch der Struktur von Ekbatana, der Medisch-Persischen Hauptstadt, zu Grunde. Die königliche Burg, die Wohnung des Stellvertreters Ormuzds (siehe oben S. 12.), stand auf der Spitze einer Anhöhe, und um sie her in immer weitern Umkreisen liefen sieben Mauern, die auch durch ihre verschiedenen Farben als Abbildungen der Himmelssphären bezeichnet waren [2]). Noch jetzt sollen die Chinesen die Gestalt ihrer Städte am gestirnten Himmel vorgezeichnet finden [3]). Die Residenz Tamerlans, Samarkand, besingt ein Araber mit den Worten: „Als wäre sie selbst der Himmel an Stärke, Und ihre Palläste Sterne an Glanz, Ihr Fluſs die Milchstraſse im schlängelnden Lauf, Ihre Mauer die Sonne" u. s. w. [4]). Aber auch Griechische Städte waren nach dem Muster des Himmels angelegt [5]), wie es z. B. von Theben Nonnus mit ausdrücklichen Worten behauptet [6]). Weiter unten wird sich zeigen, daſs dasselbe auch bei den Etruskischen Städten, die wiederum den Römischen zum Vorbilde dienten, der Fall war. — So gut nun die Anlegung ganzer Städte, als Göttersitze, sich nach der Himmelsstruktur richtete, konnte auch der ganze Verein von Städten, d. h. das ganze Reich als ein Götter- oder himmlisches Reich betrachtet werden, welches dann geographisch und politisch so eingerichtet wurde, daſs es dem Himmel, seiner Eintheilung und Einrichtung entsprach, und mit Recht sagt Kanne: „Der *globus coelestis* ist nicht nur in der Idee vom Himmel auf die Erde gekommen, die Länder ahmten ihn auch in der Geographie des Landes nach" [7]). So theilen die Purana's das Indische Land als ein heiliges, himmlisches in 56 Desa's oder Regionen, und unter eben so viele Sternbilder bringt die Chinesische, auf der Indischen ruhende Astronomie den gestirnten Himmel, eben so viele goldene Säulen trugen auch den berühmten Indischen Somnath-Tempel in Guzurate [8]). Das Chinesische Reich, welches bekanntlich den Namen „das himm-

1) Herodot. 1, 181. 183. Diodor. Sic. 2, 7. Kircher Turris Babyl. pag. 53. Münter Religion der Babylonier. S. 94. Görres Mythengesch. II, S. 612.

2) Herodot 1, 98. Baur Symbolik I, S. 191.

3) Baur Symbolik I, S. 197.

4) Vgl. Golius ad Alfrag. elem. astron. p. 174., bei Hävernick Commentar über das Buch Daniel. S. 164.

5) Baur Ebendas.

6) Nonnus Dionys. 3, 56—92. Ἐπ' ἀρρήκτοις δὲ δομαίοις ἑπταπόρῳ πυλεῶνι περιδρόμον ἄστυ χαράξας, οὐρανὸν ἑπτάζωνον ἑῇ μιμήσατο τέχνῃ.... οὐρανίοις δὲ ἑπτάπυλας ἀνέθηκεν ἰσηρίθμοισιν ἀλήταις.

7) Kanne, Erste Urkunde der Geschichte, S. 44.

8) Ritter, Erdkunde von Asien III, S. 43. IV, 1. S. 551. Görres Mythengesch. I, S. 169. Du Halde Beschreibung des Chines. Reichs. II, S. 28.

lische Reich“ führt, war im Gröfsern ähnlich wie Ekbatana angelegt. Das Centrum bildete die Provinz Ki, in deren Mitte der Kaiser, „der Sohn des Himmels,“ wohnte; um sie her lagen sieben andere Provinzen [1]). Etwas Aehnliches ist bei Persien der Fall. Iran war Abbild des himmlischen Lichtreiches Ormuzds, und in sieben Provinzen abgetheilt, denen sieben Statthalter vorstanden, die Nächsten um den König, wie die sieben Amschaspands um den himmlischen Lichtthron Ormuzds [2]). Besonders aber verdient Aegypten in dieser Beziehung erwähnt zu werden. Das ganze Land war in 36 Nomen abgetheilt, entsprechend den 36 Himmelsdekanen; wie jedes Himmelsrevier sein ζῶον, seinen Gott hatte, so auch jeder Nomos sein diesem obern ζῶον entsprechendes heiliges Thier mit seinem Tempel. Alle diese Tempel bildeten dann wieder Ein grofses Ganze, so dafs Aegypten als Abbild des Himmels zugleich wiederum als Ein grofser Tempel betrachtet wurde [3]). Nach Forster soll selbst der Name Aegyptus von Aego-phthash kommen und *domus mundana Vulcani*, d. i. des Phthas Welthaus bedeuten, was freilich unsicher ist [4]). Im Herzen Aegyptens befand sich das grofse Labyrinth, ein durchaus symbolisches Gebäude, das wiederum dasselbe war, was Aegypten im Gröfsern darstellte, ein Bild des Himmels; es hatte alle Zeichen des Thierkreises mit den Stationen der Sonne in demselben, und wie Aegypten selbst nach den drei obersten Gottheiten in drei Theile zerfiel, so auch das Labyrinth [5]).

Wenden wir uns nun wieder zur Stiftshütte, so folgt hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den heiligen Bauten des heidnischen Alterthums aus dem Bisherigen, dafs sie mit denselben zweierlei gemein hat. Fürs erste theilt sie mit ihnen im Allgemeinen den symbolischen Charakter, und es müfste eher auffallen, wenn sie kein symbolisches Gebäude wäre, indem sie dann isolirt in der ganzen alten Welt, besonders im Orientalischen Alterthum dastehn

1) Görres Myth. Gesch. I, S. 17 fg. Ritter Erdk. von Asien I, S. 199.

2) Creuzer Symbolik I, S. 714. Görres Myth. Gesch. S. 684. Fundgruben des Orients I, S. 3. Hengstenberg Christologie II, S. 63.

3) Strabo Geogr. pag. 1154. Diodor. Sic. I, pag. 64. Görres a. a. O. S. 402. Creuzer a. a. O. I, S. 390. 395. Sehr beachtenswerth ist die Stelle bei Augustin (de civit. dei. 8, 23.), wo Hermes Trismegistos sagt: *An ignoras, quod Aegyptus imago sit coeli, aut quod est verius translatio aut descensio omnium, quae gubernantur atque exercentur in coelo, ac si dicendum est verius, terra nostra mundi totius est templum.* Also als *imago coeli* war Aegypten ein *templum* für die ganze Welt, womit zugleich gesagt ist, dafs es die Bestimmung eines Tempels überhaupt ist, Nachbild des Himmels zu seyn.

4) Creuzer a. a. O. I, S. 475. Note 259.

5) Görres S. 407. Creuzer S. 377.

würde. Wie der Mosaismus, was die Form seines Cultus überhaupt betrifft, ganz in der Reihe der alten Religionen steht, und die Anschauungsweise des Alterthums theilt, so ist auch das Gebäude, wo sich der symbolische Cultus concentrirt, nothwendig selber ein symbolisches. Sodann aber ist auch die Bedeutung der Stiftshütte im Allgemeinen dieselbe, wie die der heidnischen Tempel, sie stellt wie diese die Welt, die Schöpfung, insbesondere den Himmel dar, und diese Bedeutung darf uns so wenig befremden, dafs es vielmehr auffallend wäre, wenn die Stiftshütte eine Ausnahme machte und jene so einfache Vorstellung von dem Universum als der Wohnung Gottes ihr nicht zu Grunde läge. Auf der andern Seite ist aber auch das Unterscheidende nicht zu übersehen. Es besteht in dem, was den Mosaismus überhaupt von den Naturreligionen unterscheidet. In den letztern wird die Welt real aufgefafst, und die Tempel oder heiligen Gebäude sind Darstellungen der realen Welt, unmittelbare Abbildungen des sichtbaren physischen Universums; der Mosaismus aber fafst die Welt von ihrer idealen Seite auf, als Zeugnifs und Offenbarung Gottes, und der nachbildliche Schöpfungsbau der Mosaischen Cultusstätte ist daher keine blofse Abbildung der sichtbaren Welt, sondern eine Darstellung des eigentlich Göttlichen in und an der Welt, eine Darstellung der Welt als göttlicher Offenbarung. Dieser unterscheidende Charakter der Stiftshütte wird sich uns im Verlauf unserer Untersuchung nicht nur bestätigen, sondern immer schärfer hervortreten, so dafs jene erste Bedeutung, welcher gemäfs sie Bild der Welt ist, dagegen sehr in den Hintergrund tritt. Noch mehr aber unterscheidet sich die Stiftshütte von den Götterwohnungen der Naturreligionen durch das, was wir als ihre besonderste Eigenschaft kennen gelernt haben, nämlich durch ihren Charakter als Heiligungsstätte. Das Ethische Element ist ja überhaupt der unterscheidende Charakter des Mosaismus und durchdringt auch seinen Cultus, mufs sich demnach vor Allem da zeigen, wo sich der die Heiligung bezweckende Cultus concentrirt. Dieser Ethische Charakter, wie er den Naturreligionen überhaupt abgeht, fehlt natürlicher Weise auch den Gebäuden, die in ihrem Dienste stehen und Centralpunkte des Naturkultus sind. Nirgends bei den angeführten heiligen Bauten sowohl, als bei denen, die wir in der Folge noch näher kennen lernen werden, läfst sich eine Hinweisung auf das finden, was den eigentlichen Hauptcharakter der Stiftshütte ausmacht. Wenn daher auch wohl das Universum im Heidenthum als eine Offenbarung der unsichtbaren Gottheit betrachtet

wurde, und auch als solche bei der Erbauung der Götterwohnungen aufgefafst seyn sollte, so zeigt sich doch keine Spur davon, dafs diese Offenbarung die Heiligung zu ihrem Ziele hat oder eine rein ethische Form trägt.

§. 4.

Kritische Uebersicht der verschiedenen Deutungen der Stiftshütte.

Abgesehen davon, dafs es unbillig und vornehm scheinen könnte, wenn wir die von der gegebenen abweichenden oder mit ihr etwa übereinstimmenden Deutungen mit Stillschweigen übergehen wollten, wird eine beurtheilende Uebersicht derselben vielmehr in mehr als einer Hinsicht nöthig seyn. Der Standpunkt, den wir bisher eingenommen, wird sich dadurch als der richtige rechtfertigen, und auch für die Folge unsrer Untersuchung werden sich daraus nicht unwichtige Resultate ergeben. Uebrigens ziehen wir nur diejenigen Deutungen in den Kreis unsrer Betrachtung, die sich irgendwie geltend gemacht und Anhänger gefunden haben, auch kann nicht erwartet werden, dafs die Beurtheilung auf alles Einzelne eingehe, es ist vielmehr nicht zu übersehen, dafs wir es hier nur mit dem Allgemeinen und der Auffassung des Gebäudes im Ganzen zu thun haben. Bei der Anordnung befolgen wir am zweckmäfsigsten die geschichtliche Folge.

I. Der älteste Schriftsteller, der eine förmliche Deutung der Stiftshütte giebt, ist **Philo** *). Der bildliche Charakter des heiligen Gebäudes im Allgemeinen geht ihm aus der Ex. 25, 40. gegebenen Nachricht hervor, dafs Mose das Urbild desselben in einer Vision geschaut habe. Das Ganze erklärt er für ein Bild des Universums; der nicht Allen zugängliche Theil (die verhüllte Wohnung) bezeichne τὰ νοητά, der offene unter freiem Himmel sich befindliche Vorhof τὰ αἰσθητά. Der vierfache Stoff, aus welchem die bunte Decke der Wohnung und die Vorhänge verfertigt sind, nämlich Byssus, Hyacinth, Purpur und Kokkus, bildet die vier Elemente ab. Die Lade bewahrt die Gesetzestafeln auf und über ihr stehen zwei Cherubim, welche Symbole der zwei göttlichen Grundkräfte, nämlich der schaffenden und herrschenden oder regierenden, sind; nach Andern stellen sie, wie **Philo** ausdrücklich bemerkt, die beiden Hemisphären ober- und unterhalb der

*) Die Hauptstelle ist de vita Mos. III, pag. 665—669., wo sich eine fortlaufende Deutung findet, in seinen andern Schriften wird nur Einzelnes gelegentlich gedeutet.

Erde vor, denn der ganze Himmel sey, wie die Cherubim, geflügelt. Der Leuchter weist auf die sieben Planeten hin, die mittlere Lampe, die auf dem Leuchterstock, auf die Sonne; weil die Planeten weit von Norden entfernt sind, und sich in Süden bewegen, steht der Leuchter auf der Südseite der Wohnung. Der Tisch mit den zwölf Broden und Salz bedeutet die Nahrungsmittel; er befindet sich auf der Nordseite, weil die Nordwinde am meisten dem Wachsthum förderlich sind, neben dem Leuchter und Räucheraltar aber steht er, weil vom Himmel, dessen Symbol der Leuchter, und von der Erde, deren Symbol der Räucheraltar, alle Nahrungsmittel kommen, indem der Himmel den Regen giebt, und den Sonnenschein, die Erde aber den Saamen aufsteigen läfst. Kurz zuvor wird jedoch der Räucheraltar für ein Symbol des Dankes für die Erzeugnisse der Erde und des Wassers (woraus die Dünste emporsteigen) erklärt, und der Grund seiner Stellung zwischen dem Leuchter und Tisch darin gesucht, dafs Erde und Wasser den mittlern Raum des Kosmos inne hätten. An einer andern Stelle [1]) deutet Philo auch die zwölf Brode des Tisches auf die zwölf Zodiakalzeichen und die Monate des Jahrs. — Dieselbe Deutung findet sich mit wenigen Modificationen auch bei Josephus. Der ganze Bau ist ihm Bild des Universums (ἀπομίμησις καὶ διατύπωσις τῶν ὅλων); der dem Volke und den Priestern zugängliche Theil ist Bild der Erde und des Meeres, die dritte unzugängliche Abtheilung Bild des Himmels. Der Tisch mit den zwölf Broden bedeutet das Jahr mit den zwölf Monaten, der Leuchter die sieben Planeten, die vier Stoffe, woraus die Tapete und die Vorhänge gemacht sind, die vier Elemente [2]). — Ganz so deuten auch die Kirchenväter. Clemens von Alexandrien folgt Philo beinahe wörtlich. Nur darin geht er etwas von ihm ab, dafs ihm die Bundeslade das Bild des κόσμος νοητὸς ist, weil sie, wie dieser, nicht gesehen werden könne. Die zwei goldenen Cherubim darauf bedeuten ihm das Doppelgestirn des kleinen und grofsen Bären oder auch die beiden Hemisphärien; die zwölf Flügel, welche beide mit einander hätten, sollen wegen der zwölf Zodiakalzeichen und des durch sie bedingten Zeitlaufs (12 Monate) auf den κόσμος αἰσθητὸς hinweisen[3]). Origenes stimmt gleichfalls der

1) De profug. pag. 477.

2) Joseph. Antiq. III, 7, 8. und 6, 4.

3) Clemens Alex. Strom. 5. pag. 562 fg.

Philonischen Deutung wenigstens im Allgemeinen bei [1]). Aber auch die Väter aus der Antiochenischen Schule deuten in gleichem Sinne. Wenn Chrysostomus das heilige Gebäude für ein Bild der ganzen Welt, und zwar τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ (sc. κόσμου) erklärt, so sieht man deutlich, daſs er Philo und Clemens gelesen hatte [2]). Auch Theodoret hält die Stiftshütte für ein Bild der Schöpfung (κτίσις) Himmels und der Erde; im unzugänglichen Theil des Gebäudes findet er τὰ ἐπουράνια, im zugänglichen τὰ ἐπίγεια abgebildet; den Leuchter deutet er auf die sieben [den Planeten geweihten] Tage der Woche, den Tisch mit den Broden und den Räucheraltar auf die Erzeugnisse, welche die Erde für den Menschen hervorbringt [3]). Daſs dieselbe Deutung auch in die lateinische Kirche übergieng, sehen wir aus Hieronymus, der übrigens, wie auch in andern den Mosaischen Cultus betreffenden Dingen, ganz dem Josephus folgt [4]). — Während alle diese Kirchenväter, wie auch Josephus selbst, offenbar von Philo, der als die Quelle anzusehen, abhängig sind, tritt uns aber die nämliche Deutung, freilich mehr oder weniger eigenthümlich gefärbt, auch von einer ganz andern Seite her entgegen, sie findet sich gleicherweise im Talmud und bei den Rabbinen. Der alte Rabbi Nehemias erklärt die Stiftshütte für ein Bild der Schöpfung Himmels und der Erde [5]); der grössere Altar (im Vorhof) weist ihm auf die Thiere, der kleinere (Räucheraltar) auf die Erzeugnisse des Bodens hin; im Leuchter sieht er sieben Planeten, in dem Becken das Wasser (Meer) dargestellt. Der Rabbi Tankuman sucht zu zeigen, wie der Bau des Heiligthums mit der Schöpfung übereinkomme: dem Licht des ersten Tags entspreche der Leuchter, der Ausdehnung des Firmaments die Ausspannung der Teppiche u. s. w. [6]). Der Rabbi Ben Uziel, der ein Schüler Hillels seyn und kurz nach Christo gelebt haben soll, glaubt, der Tisch mit Brod stehe auf der Nordseite, weil von dieser Weltgegend her der, die Fruchtbarkeit der Brod bringenden Erde befördernde Regen komme; der Leuchter befinde

1) Origenes Hom. 9. in Exod. (Opp. II, pag. 164.): *tabernaculum hoc totius mundi tenet figuram.*

2) Chrysostom. Hom. in laud. concept. Joh. Bapt. (Opp. II, pag. 793.): Καὶ ποιεῖ τὸν ναὸν πρὸς τὴν εἰκόνα τοῦ κόσμου παντὸς, τοῦτε αἰσθητοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ, κ. τ. λ.

3) Theodoret. Quaest. 40. in Exod. und zu Hebr. 9, 1.

4) Hieronym. Epist. 64. ad Fabiol. 9.

5) Jalcut. fol. 113.: אהל מועד כנגד מעשה בראשית.

6) Vgl. bei Ligthfoot Opp. I, pag. 223.

sich auf der Mittag- (Licht-) Seite und bedeute die sieben Planeten, deren Weg auf dieser Weltgegend vorzüglich gesehen werde, u. s. w. [1]). Auch Kimchi folgt im Allgemeinen dieser Deutung [2]), ingleichen Abarbanel, welchem das Allerheilige Bild des unsichtbaren Himmels, nämlich der Engelwelt ist, das Heilige Bild des sichtbaren Himmels (mit den sieben Planeten und zwölf Zodiakalzeichen — Leuchter und Tisch) die Stoffe der Teppiche Bild der Elemente, der Vorhof Bild der Erde [3]). — Unter den neuern Gelehrten hat Grotius dieser Deutung seinen Beifall geschenkt[4]); besonders aber hat sie Görres in der Gestalt, wie sie bei Philo, Josephus und Clemens vorkommt, geltend gemacht [5]); auch von Bohlen ist ihr, jedoch nur um damit gegen den Pentateuch und gegen den Mosaischen Cultus agiren zu können, beigetreten [6]).

Betrachten wir nun diese Deutung vorerst im Allgemeinen, so mufs sie schon um ihres Alters willen, besonders aber wegen der Uebereinstimmung, mit der sie wenigstens der Grundlage nach von so verschiedenen Seiten her vorgetragen wird, sehr beachtenswerth erscheinen. Dafs auch die Rabbinen eben diese Grundlage, nämlich in dem heiligen Gebäude ein Bild der Schöpfung zu sehen, allein aus Philo sollten genommen haben, scheint mir nicht wohl annehmbar, wenigstens wird es sich nicht beweisen lassen. Um so mehr wird aber eben dadurch die Richtigkeit dessen bestätigt, was sich uns aus den Namen der ersten Classe des heiligen Gebäudes für seine Bedeutung ergeben hat, und jene Uebereinstimmung ist ein Zeugnifs, wie nahe diese Bedeutung der jüdischen und griechisch-alexandrinischen, überhaupt der alterthümlichen Anschauungsweise liegt, mag sie uns auch immerhin etwas fremdartig vorkommen. Sicher war es uralte Tradition, dafs der heilige Bau die Schöpfung Himmels und der Erde vorstelle. Aber auch eben nur diefs, diese Grundlage der Deutung können wir für das Richtige halten. Denn betrachten wir sie weiter im Einzelnen und in der nähern Ausführung, so zeigt sich, dafs dabei die Schöpfung durchaus nicht nach althebräischer Ansicht aufgefafst

1) Die Worte Ben Uziels selbst sind gröfstentheils angeführt in der Haverkamp'schen Ausgabe des Josephus I, pag. 156.
2) Kimchi in Psalm 19. Vgl. Mai theolog. Jud. pag. 218.
3) Abarbanel in Exod. 25. Vgl. Witsius Miscell. sacr. p. 409.
4) Grotius Annott. in N. T. Matth. 27, 51.
5) Görres Mythengeschichte II, S. 525 fg.
6) von Bohlen die Genesis. Einleitung, §. 10. S. 75.

ist. Die Stiftshütte wird nämlich hier zu einer Darstellung und unmittelbaren Abbildung der physischen, realen Welt, und ist den Tempeln der Naturreligionen so ähnlich, wie ein Ei dem andern. Nichts fehlt als die Statue, sonst finden sich alle Bilder und Symbole von den Gegenständen, auf welche sich die Grundideen der Naturreligionen beziehen, um welche der Cultus des Heidenthums sich dreht: die Sonne, der Mond, die Planeten, die zwölf Zodiakalzeichen, das Jahr und seine Monate, die Erde mit ihren Erzeugnissen, die Elemente, die Hemisphärien u. s. w. Die Mosaische Cultusstätte hätte nach dieser Deutung ihrer Symbole auch jedem Naturcultus dienen können, und zwar noch eher und besser als dem Cultus des Heiligen in Israel. Denn auf diesen weist auch gar nichts hin. Während keine einzige von den eigenthümlich Mosaischen Religionsideen und Israelitischen Grundlehren auch nur von ferne angedeutet ist, sollen vielmehr in dieser Mosaischen Cultusstätte beinahe lauter Symbole von Dingen sich befinden, deren Verehrung der Mosaische Cultus geradezu verbietet und verpönt. (Deut. 4, 19.173.). Ist der Cultus überhaupt äufserliche Darstellung der religiösen Vorstellungen, so versteht es sich a priori, dafs die Cultusstätte irgend einer religiösen Gemeinschaft auch die dieser Gemeinschaft eigenthümlichen, nicht aber fremde Religionsideen darstellen mufs, und es ist daher eine reine Unmöglichkeit, dafs die Eine Israelitische Cultusstätte, in und an welcher sich der ganze Israelitische Cultus concentrirt, voller Symbole derjenigen Culte soll gewesen seyn, denen der Mosaismus eher entgegengesetzt ist, während alle Beziehung auf seine wichtigsten und unterscheidenden Religionslehren, auf seinen eigenthümlichen religiösen Ideenkreis fehlte. Wir müssen daher sagen: so gewifs der Mosaismus keine Naturreligion ist, so gewifs ist auch die Philonisch-Rabbinische Deutung in ihrer Ausführung falsch. Nach ihr wäre die Welt bei der bildlichen Darstellung in der Stiftshütte nicht in Mosaischem Sinne, nämlich ideal, als Zeugnifs und Offenbarung Gottes, sondern im Sinne des Heidenthums, nämlich real und physisch nur aufgefafst, und die Beziehung auf die Seele des Mosaismus, auf das Grundprincip der Israelitischen Religion, auf das ethische Element, auf die Heiligung fiele gänzlich weg. Was hat der Thierkreis, was haben die Planeten, die Hemisphärien, die Monate, die Ausdünstungen der Erde, und die fruchtbaren Regen und Winde mit der Heiligung zu thun? Und davon auch abgesehen, warum mufsten, wenn der Leuchter die sieben Planeten, und der Tisch die Zodiakalzeichen oder die Monate und der Räucheraltar

die fruchtbare Erde darstellten, diese Symbole hinter dem Vorhang stehen, warum sollten die Bilder von Dingen, die weltbekannt sind und zum Theil von jedem täglich gesehen werden konnten, nur von den Priestern gesehen werden und dem Volke verborgen bleiben? Was soll überhaupt eine Abbildung aller dieser Naturdinge im Heiligthum, wenn sie keine eigentlich religiöse Bedeutung haben, wenn sie nicht Gegenstände der religiösen Verehrung sind? Und doch mufs jedenfalls zugestanden werden, dafs sie diefs hier nicht waren. In einem Tempel der Naturreligion hatten alle diese Symbole doch einen guten Sinn, insofern sie unmittelbar dem religiösen Bewufstseyn angehörten: hier aber, im Mosaischen Heiligthum, weifs man in der That nicht, warum dergleichen dargestellt und gar als Geheimnifs, als etwas verborgen Göttliches betrachtet worden seyn soll*). Es ist eigentlich auffallend, wie man nur auf eine solche rein physische Deutung verfallen konnte. Sie erklärt sich aber wenigstens bei Philo und Josephus meist aus dem Bestreben, das verachtete Judenthum den gebildeten Heiden der damaligen Welt annehmlicher zu machen. Zu dem Ende suchten sie den Hebraismus möglichst zu universalisiren, und entkleideten ihn bewufst oder unbewufst seiner Eigenthümlichkeiten, so viel es unbeschadet des Monotheismus angieng. Von diesem Standpunkt aus betrachteten sie denn auch die Centralstätte des symbolischen Cultus, und fanden nun in ihr lauter Symbole von Dingen, die den Heiden nichts weniger als anstöfsig oder fremd, vielmehr wichtig und anziehend erscheinen mufsten. Diese apologetische Absicht giebt auch Josephus nicht undeutlich zu verstehen, wenn er seine Deutung beginnt mit den Worten: εἴ τις ἀφθόνως ἐθέλοι καὶ μετὰ συνέσεως σκοπεῖν. Was aber die Rabbinen betrifft, so ist noch sehr die Frage, ob jene weitere Ausführung der richtigen Grundidee von der nachbildlichen Schöpfung auf ihrem eignen Boden erwachsen ist, vielmehr möchte sie von Alexandrien selbst herübergekommen oder eine Frucht der Vermischung heidnischer Philosopheme mit jüdischen Theologumenen seyn. Gewifs ist wenigstens, dafs diese physische Ausführung der Grundidee nicht die allgemein recipirte oder einzige war, sondern neben ihr, ja mit ihr verbunden sich stets auch eine andere Ansicht unter den Jüdischen Theologen geltend machte, zu der wir jetzt übergehen wollen.

II. Eine bei den Rabbinen sehr verbreitete Ansicht von der

*) Nicht mit Unrecht fragt Mai (Theolog. Jud. pag. 218.) deshalb: *Quis enim crederet, sapientissimum deum non sublimiora docere mysteria voluisse gentem suam, quam quae Physici et Mathematici tradunt?*

Stiftshütte gründet sich auf Ex. 25, 40., vgl. mit 26, 30., wo erzählt wird, daſs Mose auf dem Berge das Muster (מִשְׁפָּט, תַּבְנִית) des Gebäudes gezeigt worden sey. Diese Ausdrücke werden aber nun in dem strengsten Sinne genommen, als sey Mose nicht bloſs durch eine Vision unterrichtet worden, wie er das Heiligthum anlegen und einrichten solle, sondern er habe das im Himmel wirklich vorhandene Muster gesehen, und von diesem dann ein Nachbild verfertigt. So kam es denn, daſs man zwei Wohnungen oder Zelte statuirte, eine im Himmel (das Urbild) und eine auf Erden (das Mosaische Nachbild), und jene die obere, diese die untere nannte, ja zwischen beiden eine reale Verbindung und eine Art Wechselwirkung behauptete, so nämlich, daſs, was in der untern geschehe, auch in der obern, auf höhere vollkommene Weise statt finde, wie z. B. namentlich die Sühne [1]). Wohl mögen dieſs Alles manche Rabbinen ganz sinnlich, wie es der Wortlaut mit sich bringt, verstanden haben, und wenn es wirklich so verstanden werden müſste, so würde eine Widerlegung überflüssig seyn. Ohne Zweifel haben aber auch viele jüdische Gelehrte, und zwar die tiefern und bessern die Sache anders aufgefaſst. Das verbürgt uns einer der obersten Sätze der jüdischen Theologie, der also lautet: Alles, was auf Erden, ist auch im Himmel, und auch das Kleinste hier unten hat sein Urbild oben, mit welchem es in Verbindung steht, von welchem es abhängt [2]). Mit diesem

1) Talmud tract. Chagigah cp. 2.: *R. Simeon dixit, ea hora, qua jussit Deus Israelitas erigere tabernaculum, indicavit Angelis ministerii, ut et ipsi facerent tabernaculum. Cum itaque erigeretur tabernaculum inferius, erectum quoque fuit superius tabernaculum Metatroni seu Angeli Metatoris, in quo offert animas justorum ad expiandum Israel.* Dasselbe sagt Bemidbar rabba 12. fol. 249. und Tanchumah fol. 69. Vgl. Buxtorf historia arcae foed. cp. 6. — Aus des Rabbi Ascher Bechai Comment. in leg. fol. 148. col. 3. führt Tholuck (Commentar zum Briefe an die Hebr. S. 300.) die Stelle an: „Der Hohepriester, der den Dienst verrichtet vor Gottes Angesicht im Heiligthum, welches unten, ist ein δεῖγμα (דיגמא) des priesterlichen Dienstes im Heiligthum, welches oben.“ — Pesikta Jalk. Sim. 1. fol. 101. 3. sagt Gott zu Mose: *Quemadmodum tu vides* למעלה *(superius), sic quoque fac* למטה *(inferius) etc.*

2) Vgl. besonders (Molitor) Philosophie der Geschichte II, S. 254. (120.) 105. — Das Buch Sohar Genes. fol. 91. col. 362. sagt: כל מה די בארצא הכי נמי בעילא, *Quodcunque in terra est, id etiam in coelo est, et nulla res tam exigua est in mundo, quae non ab alia simili, quae in coelo est, dependeat.* — Sohar Exod. fol. 88. col 360: *Cum deus hunc mundum conderet, eundem ad modum mundi superni condidit, ut hic mundus sit imago mundi futuri: et ad modum mundi superni hunc inferiorem condidit, ut unus mundus cum altero connecteretur.* — Sohar Jalk. Rubeni. fol. 164. 4.: *Quaecunque creavit deus*

Lehrsatz war nun natürlich nicht gesagt, dafs alle irdischen Dinge im Himmel ein sinnliches, sichtbares Muster hätten, sondern dafs ihnen eine Idee zu Grunde liege, welche gewissermafsen ihre Seele sey, die in ihnen verkörpert oder real geworden. Verstehen wir nun darnach jene Behauptung von einer untern und obern Stiftshütte, so wird sie den Sinn haben, dafs das Mosaische Cultusgebäude eine Darstellung idealer höherer Dinge und Verhältnisse in sinnlichen, der untern realen Welt angehörigen Formen und Gestalten sey. Diefs bestätigen sehr bestimmte und deutliche Aeufserungen einzelner Rabbinen. So sagt z. B. der Rabbi Bechai in Bezug auf Exod. 25, 40.: Mose habe auf dem Berge „intellectuelle, geistige Dinge" (הדברי השכליי רוחניי) gesehen [1]; der Rabbi Simeon Bar Abraham giebt an: „Gott hat uns die Gestalten (ציורי) der Stiftshütte, des Heiligen und aller seiner Geräthe, des Leuchters, des Tisches und der Altäre gegeben, als Gestalten (Symbole) geistiger Dinge (ציורים שכליים), und damit wir aus ihnen die höhern (himmlischen) Wahrheiten kennen lernen" (להתבונן מהם האמתות העליונות) [2]. Derselbe Abarbanel, dessen mehr physische Deutung wir angeführt, kannte doch auch noch eine andere, und nennt in dieser Beziehung das heilige Gebäude „ein Buch höherer (himmlischer) Weisheit" (ספר חכמה עליונה) [3]. — Diese Ansicht von der Stiftshütte leidet wohl an dem entgegengesetzten Fehler der unter I. betrachteten Deutung. Während letztere nämlich die rein physische Seite ausschliefslich geltend macht, hebt diese die idealistische ausschliefslich hervor. Dafs der Bau Bild der Schöpfung sey, tritt bei ihr ganz in den Hintergrund, hingegen zeichnet sie sich wieder dadurch vor der andern aus, dafs sie in den Symbolen nicht Bilder sichtbarer, physischer, sondern geistiger, höherer Dinge und Verhältnisse er-

למעלה, *eadem etiam in terra creavit. In coelo creavit angelos, in terra vero filios hominum, ambos vero delevit etc.* — Vgl. Schöttgen Hor. Hebr. pag. 1206. 1208.

1) R. Becchai Comment. in Exod. fol. 111. col. 2.

2) R. Simeon bar Abrah. in Berachoth. cp. 5. bei Buxtorf l. c. — Auf ganz eigene Weise bringt er dabei die Stiftshütte mit dem Paradiese in Verbindung. Was der Garten Eden mit seinen Bäumen, Gewässern u. s. w. für Adam gewesen sey, nämlich eine Darstellung geistiger Dinge in sinnlichen Formen, das sey für Israel die Stiftshütte; nur sey dort ohne Zweifel diese Darstellung klarer und leicht verständlicher gewesen, weil Adam heiliger und ein unmittelbares Geschöpf Gottes selber war. Wir werden weiter unten sehen, dafs diese Zusammenstellung wenigstens im Allgemeinen nicht ganz aus der Luft gegriffen ist.

3) Vgl. Witsius Miscell. sacra. pag. 409.

kennt, und insofern das Ganze als ein Mittel der Erkenntnifs göttlicher Dinge, also als göttliche Offenbarungsstätte auffafst. Sehen wir uns dann aber nach der weitern Ausführung um, so kann man freilich derselben so wenig als der physischen Deutung das Wort reden, denn was soll das, wenn z. B. jener Rabbi Ben Uziel, dessen Erklärung wir zum Theil schon oben gehört haben, das Becken mit Wasser auf die Thränen der Bufsethuenden deutet, den Räucher- (Wohlgeruchs-) Altar auf das Forschen im Gesetz, welches alle Annehmlichkeit übertreffe, den Vorhang auf die Gerechtigkeit der Frommen, mit welcher sie das Vaterland bedecken, den Vorhof und seine Pforte auf die Helden Israels, um deren willen die Seelen der Söhne Israels nicht zu den Pforten der Hölle kämen u. s. w. [1]). Bei solcher Willkür läfst sich aus Allem Alles machen, und das im Allgemeinen richtige Princip der Deutung verliert in der Ausführung völlig seinen Werth.

III. Mit der Rabbinischen Deutung wohl einerseits, was das Princip betrifft, übereinstimmend, steht ihr doch andrerseits in der Anwendung dieses Princips die christlich-typische Deutung scharf gegenüber. Von ihr finden sich deutliche Spuren schon bei den Kirchenvätern [2]), völlig ausgebildet erscheint sie aber erst in der Coccejus'schen Schule. Nach ihr ist die Stiftshütte ein Vorbild der Gemeinde oder Kirche Christi, der Vorhof stellt die äufsere, sichtbare, die Wohnung die unsichtbare, innere Kirche dar, und zwar so, dafs das Heilige Vorbild der streitenden Kirche, *ecclesia militans*, und des *status gratiae*, das Allerheilige Vorbild der siegenden Kirche, *ecclesia triumphans*, und des *status gloriae* ist. So weit stimmen die Typologen zusammen; in Deutung des Einzelnen finden sich dann Abweichungen, die jedoch nicht von grofsem Belang sind. Zum Theil wohl nicht ohne Scharfsinn und Witz, zum gröfsern Theil aber mit Willkür und Zwang hat man die Grundidee von der Kirche Christi auf den heiligen Bau im Ganzen und Einzelnen angewendet. Hier, wo wir es eigentlich nur mit dem Ganzen der Stiftshütte zu thun haben, kann eine Anführung der typischen Deutung aller Einzelheiten nicht erwartet werden; wir müssen in dieser Hinsicht auf die Schriften von Witsius, Salomon van Till und Krafft verweisen, welche sich durch Verfolgung ihres Princips bis ins Kleinste besonders auszeichnen [3]). — Gegen diese Deutung spricht vorerst

1) Vgl. Havercamp zu Joseph. Antiq. III, 7, 7.

2) Vgl. unter andern Origenes in Levit. Hom. 9. pag. 243.

3) Witsius Miscellanea sacra. lib. 2. diss. 1: de tabernaculi Levi-

das, was bereits oben in der Einleitung §. 2. über die Typologie der Coccejus'schen Schule im Allgemeinen bemerkt wurde, dafs nämlich nach ihr die Stiftshütte alle Beziehung auf die Zeit, in der sie existirte, verliert; nur etwas Zukünftiges darstellend, wäre sie dann für die Israeliten von keinem unmittelbaren Interesse gewesen. Sodann geräth diese Deutung bei den Einzelheiten des Baues und seinen Geräthen in solche Künsteleien, um ihre Grundidee festzuhalten, dafs sie sich eben dadurch als unzulässig zeigt. Beispiele wurden gleichfalls bereits oben einige angeführt. Endlich aber wird die nothwendige Stellung und Bestimmung der Stiftshütte im Ganzen des Cultus durch diese Deutung gänzlich aufgehoben. Es ist nämlich für den Cultus überhaupt wesentlich, zwischen der Person, die dabei thätig ist, und dem Ort, wo er statt findet, zu unterscheiden. Die Stiftshütte ist letzteres, ihr erster und hauptsächlicher Charakter ist Oertlichkeit, Räumlichkeit, nicht Persönlichkeit; wie ihr Name אֹהֶל מוֹעֵד besagt, ist sie der Ort, wo Gott und die Gemeinde zusammenkommen und in ein Verhältnifs zu einander treten. So wenig nun dieser Ort des beiderseitigen Zusammenkommens ein Bild des persönlichen Objects des Cultus (Gottes selbst) ist, so wenig kann er auch das persönliche Subject, die Gemeinde, abbilden und darstellen. Das Vermengen und Identificiren der Cultuspersonen mit der Cultusstätte mufs daher nothwendig eine völlige Verwirrung der im Cultus überhaupt dargestellten Ideen und Verhältnisse nach sich ziehen. Für den Grundgedanken, von dem diese typische Deutung ausgeht, beruft sie sich zwar mit einigem Schein auf diejenigen Stellen des N. T., wo die Gemeinde Christi ein Haus, ein Tempel, eine Wohnung Gottes genannt wird. Ephes. 2, 21. 22. 1 Petr. 2, 4. Allein es ist wohl zu beachten, dafs das N. T. niemals weder die Stiftshütte, noch den Tempel für ein Vorbild der Gemeinde Christi ausdrücklich erklärt, vielmehr da, wo eine Deutung gegeben wird, sehr bestimmt jenen allgemeinen Charakter des Gebäudes, seine Oertlichkeit, hervorhebt und festhält. Nach Hebr. 9. nämlich ist nicht die triumphirende, seelige Gemeinde das Allerheilige, in welches Christus eingieng (diese Gemeinde war bei seiner Erhöhung noch gar nicht vorhanden), sondern der Himmel selbst. V. 24. Auch verbietet der V. 11. 24. aufgestellte Gegensatz der χειροποίητα ἅγια und der τελειοτέρα σκηνὴ οὐ χειροποιητὸς bestimmt eine

tici mysteriis. — Sal. van Till de tabernaculo Mosis. — J. G. Krafft Observatt. sacr. fasc. I, obs. 11. pag. 136 — 204.

directe Deutung auf die Gemeinde Christi. Da das N. T. nicht minder jeden einzelnen Gläubigen, wie die Gesammtheit derselben einen Tempel nennt (1 Kor. 3, 16. 17. 6, 19.), so liefse sich mit demselben Rechte die Stiftshütte auch für ein Vorbild eines jeden einzelnen Gläubigen ausgeben, was nimmer angeht und im Einzelnen durchzuführen rein unmöglich ist [1]. Wenn das N. T. die Gemeinde Christi als einen Tempel Gottes betrachtet, so dürfen wir darin keine eigentlich typische Deutung suchen, sondern es geschieht diefs nur auf dieselbe Weise, wie die Gemeinde auch ein Leib Christi oder seine Braut genannt wird, also vergleichungsweise. Zu einer solchen Vergleichung konnten die Apostel, abgesehen von allem Andern, schon dadurch noch besonders veranlafst werden, dafs die Gemeinde Christi keinen äufserlichen sichtbaren Tempel hatte, der wie der jüdische der Centralpunkt ihres Cultus und ihrer Gemeinschaft gewesen wäre.

IV. Als die Typik in Verruf kam und man, von einem Extrem zum andern sich wendend, das Kind mit dem Bade ausschüttete, schien überhaupt jede bildliche Auffassung, von welcher Art sie auch seyn mochte, verpönt zu seyn. Um demungeachtet den complicirten Bau der Stiftshütte irgendwie zu erklären und zu rechtfertigen, griff man eine Ansicht wieder auf, die zum Theil schon einzelne Rabbinen mehr oder minder deutlich ausgesprochen hatten, ohne dafs sie sich jedoch weitere Anerkennung verschaffen konnte. Die Stiftshütte soll ein nach dem Muster orientalischer Herrscherzelte, wie sie bei Nomadenvölkern üblich gewesen, eingerichtetes Gebäude seyn. „Alle Kostbarkeiten sah man hier beisammen, woraus etwa damals ein prachtliebender Monarch sich ein Staatszelt für seinen Sommeraufenthalt möchte haben verfertigen lassen. Um ein solches war es hier zu thun. Der göttliche König, der in ihrer Mitte zu wohnen geruhte, sollte königlich beherbergt und bedient werden. Alle Pracht, alle Kunst der damaligen Zeit war aufgeboten, etwas zu verfertigen, was nicht nur der Sinnlichkeit Israels wohlgefiele, sondern dieser Nation auch bei andern Ehre machte“ [2]. Da bei dieser Ansicht von der Stiftshütte ihr bildlicher Charakter gänzlich verschwindet und nur äufseres Gepränge als ihr Zweck erscheint,

1) Zwar hat selbst Luther (Werke von Walch VII, S. 1236.) den Vorhof auf den Leib, das Heilige auf die Seele, und das Allerheilige auf den Geist bezogen; es ist dies jedoch keine eigentliche Deutung, sondern nur allegorische Anwendung. Die Ausführung im Einzelnen ist er schuldig geblieben.

2) Hefs Geschichte Mose's I, S. 337. Vgl. damit die oben Einleitung §. 2. S. 9. in der Note angeführte Stelle des Rabbi Schem Tob.

so gilt dagegen im Allgemeinen, was oben in der Einleitung §. 2. S. 10 fg. gegen die ähnliche Auffassungsweise des ganzen Cultus überhaupt bemerkt worden ist. Wenn sich uns dort hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der Gottheit und dem Staatsoberhaupt, zwischen den religiösen Vorstellungen und den Staatseinrichtungen ergeben hat, dafs erstere letztern zum Muster dienten und nicht umgekehrt, so ist diefs nun namentlich besonders hinsichtlich der Palläste und Zelte der Herrscher der Fall. Diese wurden so eingerichtet, dafs sie auf irgend eine Weise den Vorstellungen entsprachen, die man vom Sitz der Gottheit hatte, daher denn auch ihre relative Aehnlichkeit mit den Tempeln. So die Indischen Herrscherpalläste. Aus altindischen Quellen hat von Bohlen die Beschreibung eines solchen Pallastes, der gewöhnlich die Mitte der Stadt einnahm, gegeben. Das Schlofs selbst war ein länglichtes Viereck (über diese bedeutsame Form im folg. Kap.) mit sieben grofsen Vorhöfen oder Hallen (*kakshyâs*). Diese führten zum eigentlichen Innern, oder dem weifsen Hause (*pândaragriha*), woselbst der Thron des Fürsten stand, der geradezu Himmel genannt wurde. Schon im vorigen §. wurde bemerkt, dafs die sieben Vorhöfe die sieben Planetenhimmel, durch die man zum wirklichen Himmel gelangt, vorstellen sollten [1]). Dasselbe wurde bereits oben von den Thronen und Wohnungen der Persischen Könige bemerkt. Die königliche Burg zu Ekbatana war mit sieben Ringmauern umgeben, deren verschiedene Farben auf die Planeten hinwiesen [2]). Nach Hesychius nannten die Perser die königlichen Zelte und Höfe geradezu Οὐρανοὶ, auch Οὐρανίσκοι χρύσεοι [3]). Polybius bezeichnet den Thron des Ptolomäus Euergetes als eine ἐπιφανὴς καὶ χρηματιστικὴ σκηνὴ [4]), weil von hier aus, wie Casaubonus bemerkt, *responsa velut oracula dabant reges Orientis.* Auch die Römischen Kaiser hatten ihre οὐρανίσκοι und Alexanders des Grofsen Zelt hatte, als er in Asien war, durch seine ganze Einrichtung das Ansehn eines Tempels [5]). Aehnlich ist noch jetzt

1) von Bohlen das alte Indien II, S. 105.

2) Herodot. I, 98.

3) Hesych.: „Οὐρανὸς ὁ κατηστρωμένος τόπος. Πέρσαι δὲ τὰς βασιλείους σκηνὰς καὶ αὐλὰς, ὧν τὰ καλύμματα κυκλοτερῆ, οὐρανούς." T. II, p. 819 Alb.

4) Polyb. hist. 5.

5) Athenaeus Deipnos. 12. pag. 539. — Plutarch Alex. cp. 37. — Vgl. überhaupt über die Orientalischen Οὐρανισκοι Casaubon. in Sueton. Neron. 12. und in den Animadvers. in Athenaeum 5, 6., auch Selden. de jure nat. et gent. juxta discipl. Hebr. II, pag. 236. sq.

der grofse Pallast des Dalai Lama in H'Lassa zugleich Tempel. (Vgl. oben S. 13.). Die ehernen Häuser der uralten Pelasgischen Könige waren dem ehernen Olympischen Haus des Zeus nachgebildet*). Kurz niemals und nirgends im ganzen Alterthum war das der Fall, was man von der Stiftshütte behauptet. Die Tempel und heiligen Gebäude wurden nicht nach dem Muster königlicher, den sinnlichen Bedürfnissen prachtliebender Herrscher dienenden Pallästen angelegt und eingerichtet, sondern gerade umgekehrt stellten die Königshäuser eher Tempel vor. Mag man über die Stelle Exod. 25, 40. (26, 30.) denken, wie man will, so erhellt doch daraus jedenfalls, dafs man zur Einrichtung und Anlegung der Stiftshütte eine Vision oder besondere Offenbarung erforderlich glaubte, und Mose dabei nicht ein Orientalisches Herrscherzelt, das er und alle Israeliten überall sehen konnten, zum Muster und Vorbild (תַּבְנִית) nehmen sollte. Durch diese Nachricht von einer Vision, in welcher Mose auf aufserordentlichem Wege das Muster oder Modell des Baues gezeigt worden, wird jedes Muster irgend eines menschlichen Gebäudes bestimmt ausgeschlossen. Jedoch selbst abgesehen von dem Allem, bleibt, wenn durch höchst mögliche Pracht und Reichthum dem Volke imponirt und bei andern Völkern Achtung verschafft werden sollte, immer die Frage: warum würde denn so vieles von den freiwillig zum Baue beigesteuerten Kostbarkeiten als überflüssig wieder zurückgegeben? Exod. 36, 5—7. Sollte für alle Bedürfnisse eines Herrschers gesorgt seyn, für Licht, Speise und Trank, warum fehlt dann das Ruhebett? War das Allerheilige das eigentlich königliche Gemach, warum wars dort dunkel, und nur das Heilige erleuchtet? Die Lampen brannten also doch nur für die „Hofbedienten" im Vorsaal? Wie man sogar manches vermifst, was in einer Königswohnung nimmer fehlen darf, findet sich auch wiederum manches, was selbst dann überflüssig erscheint, wenn nur Pracht und sinnliches Imponiren das Princip des Baues war. Wozu z. B. jene pünktliche, sorgfältige, bis ins Einzelnste gehende Bestimmung aller Zahlen- und Maafsverhältnisse? Ob gerade so und so viel Breter am Gerüste, Haken und Schleifen an den Decken, Säulen für die Vorhänge u. s. w. waren, was hatte diefs mit der Pracht und Augenweide zu thun? Was mufste man denken, wenn in den vermeintlichen „Trinkgefäfsen" Jehova's so oft und gerade bei den feierlichsten Gelegenheiten Blut in die Wohnung, ja bis vor den Thron getra-

*) Creuzer Symbolik, dritte Ausg. I, 1. S. 62.

gen wurde, während das Bluttrinken als etwas charakteristisch götzendienerisches bei Ausrottung verboten war? Man sieht, die ganze Auffassungsweise ist nicht nur ihrem Princip nach falsch, sondern verliert sich auch im Einzelnen in Abgeschmacktheiten.

V. In neuerer Zeit hatte zwar Herder, dem bei seiner tiefen Kenntnifs orientalischer Denk- und Anschauungsweise eine Deutung der Stiftshütte, wie die eben besprochene, unmöglich zusagen konnte, auf den wahren Charakter dieses heiligen Gebäudes im Allgemeinen hingewiesen, indem er einem kleinen Gedichte die Ueberschrift gab: „Mose's Stiftshütte, ein symbolisches Gemälde" [1]). Allein diese ohnehin nur hingeworfene, gar nicht ausgeführte, dazu mehr in poetischem Gewande vorgetragene Ansicht wurde weiter nicht beachtet, sie verhallte unter dem Lärm der Kritik. Diese hat einen Strich durch die ganze Stiftshütte gemacht, und will die von ihr gegebene Beschreibung im Exodus für eine Dichtung gehalten wissen oder doch wenigstens angenommen haben: „dafs die Sage von jenem Zelttempel ins Wunderbare ausgeschmückt worden und aus einem schlichten tragbaren Heiligthume ein ideales Prachtgebäude, ein Feenschlofs in der Tradition entstanden" sey [2]). Eine solche Behauptung überhebt freilich der Mühe jeder weitern Nachforschung über Zweck und Bedeutung des heiligen Gebäudes, oder läfst sie wenigstens als etwas höchst unnützes und ganz vergebliches erscheinen. Die Stiftshütte hat dann etwa nur noch ein poetisches Interesse, und es handelte sich darum, den poetischen Gehalt der Beschreibung nachzuweisen, oder man müfste zuerst die phantastischen Zuthaten und Uebertreibungen der Tradition ermitteln, um nach Abzug derselben die wahre ursprüngliche Beschaffenheit des Gebäudes zu finden, eine Operation, die nur auf dem Wege willkürlicher Hypothesen möglich wäre, wenn sie anders jemand versuchen wollte. Die Gründe der neueren Kritik sind meist entlehnt von der Kostbarkeit der Stoffe und der künstlichen Verarbeitung derselben; wir werden im dritten Kapitel davon reden müssen. Hier nur die Frage: Welches ist denn das Poetische nach Gehalt und Form in jener ganzen biblischen Beschreibung? Besteht es etwa darin, dafs alle Einzelheiten des Baues nach einander bis auf die Haken und Schleifen der Decken, die Rinken für die Riegel, die Zapfen für die Breter, die Pflöcke für die Zeltstricke so trocken und einfach als möglich hergezählt werden? Es ist wahr,

1) Herder Geist der hebr. Poesie II, 2, 4. am Schlufs.

2) Winer Realwörterbuch, erste Aufl. S. 671.

auch die visionäre Beschreibung des Tempels bei Ezechiel geht sehr ins Einzelne; allein, abgesehen davon, dafs wir auch da nicht nicht blosse Dichtung vor uns haben, welch ganz anderes Gepräge trägt dieses Orakel des Propheten, als die Anordnungen im Pentateuch? Selbst aber angenommen, die Beschreibung der Stiftshütte sey Dichtung oder dichterisch ausgeschmückt, so fragt sich, was soll eine solche bis ins Einzelnste gehende Dichtung bezwecken? Warum wählte der Dichter eine so scharf bestimmte Ausschmückung? Phantastische Ausmalung läfst sich nur dann behaupten, wenn in dem Baue wirklich Feenartiges, d. h. Zweck- und Bedeutungsloses nachgewiesen ist. Kann diefs aber nicht geschehen, läfst sich vielmehr nachweisen, dafs das Ganze nach einem bestimmten Princip angelegt und durchgeführt ist, dafs Alles bis zum Kleinsten Einem Zwecke dient, dafs überall genauer Zusammenhang und strenge Consequenz herrscht, so fällt nothwendig die Hypothese von einem fabelhaften, phantastischen Feenschlofs, von willkürlicher Ausschmückung durch die Tradition ganz von selbst weg. Eine solche Nachweisung aber ist das Ziel unsrer Untersuchung. — In neuester Zeit hat von Bohlen die Behauptung aufgestellt, die Stiftshütte sey von dem Tempel Salomo's „zum gröfsten Theil kopirt.“ Er verweist auf 2 Sam. 6, 17. und fährt fort: „denn die Dichtung wirft gerne, sobald eine Dürftigkeit an Thatsachen eintritt, wirkliche Begebenheiten und Gegenstände in die Lücken zurück, und dann ist von den verschiedenen Exemplaren der Erzählung die letzte immer als das wahre Original zu betrachten“ *). Allein es mufs zugestanden werden, dafs die Stiftshütte im Verhältnifs zum Salomonischen Tempel jedenfalls das Einfachere ist. Während nun die ältere kritische Ansicht behauptet, dafs das ursprünglich ganz einfache Versammlungszelt in der Tradition immer mehr ausgeschmückt, kostbarer und prächtiger geworden sey, soll nun gar rückwärts aus dem Complicirteren das Einfachere gedichtet worden seyn — eine Ansicht, die aller Erfahrung widerstreitet und sich selbst das Urtheil spricht. Es erfordert in der That einen sehr geringen Grad von Unbefangenheit, zu bemerken, dafs bei einer Vergleichung beider Gebäude der Salomonische Tempel als weitere Ausführung des Grundrisses der Stiftshütte gemäfs den veränderten Verhältnissen erscheint. — Auch Vatke hat die Stiftshütte für eine reine Fiction, den Salo-

*) von Bohlen die Genesis. Einleitung. S. 113.

monischen Tempel für ihr Original erklärt [1]). Da er sich auf eine Deutung des letztern einläfst, so ist diefs zugleich eine wenigstens mittelbare Deutung der erstern, die wir nicht ganz übergehen dürfen. Der ganze Bau sey, als von Phönicischen Werkmeistern herrührend, auch in phönicischem Styl und nach einem in Phönicien schon vorhandenen Typus angelegt, daher auch mit phönicischen Cultussymbolen versehen worden; diese Symbole hätten eigentlich und ursprünglich, wie z. B. der siebenarmige Leuchter dem phönicischen Licht- und Sonnendienste angehört, die Hebräer hätten sich aber im Verlaufe ihrer Geschichte diese fremden Elemente angeeignet und dann zu Momenten der eigenen Anschauung herabgesetzt [2]). An Beweisen für diese Behauptung fehlt es natürlich gänzlich. Der Hauptbeweis (?) ist der, dafs phönicische Werkmeister am Tempelbau arbeiteten; aus dieser Nachricht der Bücher der Könige wird alles Uebrige herausgesponnen. Erst wird behauptet, die „Construction des Ganzen" habe sich nach dem Muster eines Phönicischen Sonnentempels gerichtet; fragt man dann nach der Beschaffenheit dieses Musters, so erhält man merkwürdiger Weise zur Antwort: ja auf diese müsse man wieder „erst von der Form des Salomonischen Tempels zurückschliefsen," weil uns die Phönicische Architectur „leider" nicht näher bekannt sey! Waren ferner die Geräthe und Ausschmückungen des Tempels lauter Symbole des Phönicischen „Sonnengottes," so kann man den gutmüthigen Salomo und die ganze Israelitische Priesterschaft, die doch nach von Bohlen damals gerade am blühendsten und mächtigsten war, nur bedauern, dafs sie von blofsen Werkmeistern so völlig hinters Licht geführt wurden, lauter abgöttische Symbole einschmuggeln liefsen, und statt eines Jehovatempels, ohne es zu merken, einen vollkommenen Phönicischen Sonnentempel erhielten, auch forthin, obgleich natürlich mit Phönicien und seinen Tempeln wohl bekannt, diefs Alles gar nicht gewahr wurden. Wie mag man sich erlauben, den weisesten König des Morgenlandes und die erleuchtetste Priesterschaft des Alterthums so dumm und einfältig zu machen? In was die Betrogenen später jene Symbole des Sonnengottes umgesetzt und umgedeutet, wie sie dieselben der Jehovareligion angepafst, ist Hr. Vatke anzugeben schuldig geblieben. Diese Ansicht scheint ihres Urhebers unwürdig; *transeat*

1) Vatke biblische Theologie I, S. 340. Ebenso auch George die ältern Jüdischen Feste, S. 37.

2) Vatke a. a. O. S. 323. 335. 336. 674.

cum caeteris, wir wünschen ihr Glück auf den Weg. Jedoch hat sie einen nicht geringen negativen Werth, denn sie gesteht factisch ein, daſs wenn die von Philo ausgegangene rein physische Deutung der Stiftshütte (vgl. unter I.) richtig wäre, die Mosaische Cultusstätte, wie wir bemerkten, ein vollkommener Tempel der Naturreligion, ein orientalischer Sonnentempel seyn, eben dadurch aber statt die eigenthümlichen Religionsideen des Mosaismus symbolisch darzustellen, mit ihm in directen Widerspruch gerathen würde.

ZWEITES KAPITEL.

Grundriſs der Stiftshütte.

§. 1.

Bedeutung des Grundrisses im Allgemeinen.

Jedes Gebäude ist im Ganzen und Einzelnen durchaus bedingt durch seinen Grundriſs; Alles bewegt sich innerhalb desselben und ist durch ihn bestimmt. Der Grundriſs selber aber bewegt sich in Zahl und Maaſs den Bedingungen aller Gröſse und Form; und insofern alles Bauen ein Formen ist, steht überhaupt Zahl und Maaſs in der genauesten, unmittelbarsten Beziehung zum Bauen, zur Baukunst. Ist der in Zahl und Maaſs sich bewegende Grundriſs das Erste und Nöthigste bei jedem Bau, sein Princip, von dem er ausgeht, seine Seele, die ihn ganz und gar durchdringt, so kommt auch auf sein Verständniſs Alles an. Wenn also bei irgend etwas, so müssen wir uns bei dem Grundriſs des heiligen Gebäudes aufhalten, und mit möglichster Genauigkeit und gehöriger Ausführlichkeit verfahren. Wenn wir daher verhältniſsmäſsig länger dabei verweilen, so wird und kann dieſs nicht auffallen, sondern muſs als der Natur der Sache gemäſs erscheinen.

Die Ausführlichkeit, mit welcher, wie oben bemerkt, die bibl. Urkunde die Stiftshütte und ihre Geräthschaften beschreibt, erstreckt sich ganz vorzüglich und hauptsächlich auf die Zahlen- und Maaſsbestimmungen. Die Sorgfalt und Genauigkeit, mit der Alles am ganzen Bau bis ins Kleinste und Einzelnste abgezählt und abgemessen ist, ist wohl das Erste, was jedem in der Beschreibung unwillkürlich auffallen muſs. Die gemeine Ansicht, welche äuſserliche Zweckmäſsigkeit, Nützlichkeit, oder Gepränge

für das leitende Princip bei Anlegung des heiligen Gebäudes hält, wird niemals einen auch nur irgend hörbaren Grund für jene bis ins Unbedeutende gehende Zahlen- und Maafsbestimmung angeben können, sondern sie nur höchst kleinlich und pedantisch finden müssen. Denn was hat z. B. die Angabe der einzelnen Stücke, aus welchen jede Decke bestehen soll, ingleichen das Maafs jedes dieser Stücke; was hat die Angabe der Zahl der Breter, die das Gerüste bilden, der Riegel, die aufsenher laufen, der Haken und Schleifen an den Decken, der Säulen im Vorhof und in der Wohnung; was hat die genaue Bestimmung des Gewichtes der Säulenfüfse u. s. w. mit der Schönheit, Zweckmäfsigkeit, Nützlichkeit zu thun? Was liegt daran, ob der Decken gerade vier waren? wären zwei oder drei nicht schon hinreichend gewesen? Warum sollten die einzelnen Decken gerade aus so viel, und nicht mehr und nicht weniger Stücken bestehen? Warum hatten die beiden untersten Decken jede ihr besonderes Maafs, ihre besondere Anzahl Stücke? Auf alle diese und ähnliche Fragen wird man von jenem äufserlichen Standpunkte aus vergeblich eine Antwort, welche befriedigte, erwarten. Fassen wir dagegen den Bau als einen symbolischen auf, so wird sich alles nicht nur erklären, sondern auch als ganz natürlich, als nothwendig und in der Sache selbst gegründet darthun.

Um die Bedeutung des Grundrisses vorerst im Allgemeinen zu finden, knüpfen wir unmittelbar an das Ergebnifs im vorigen Kapitel an. Dort hat sich uns das Gebäude dargestellt als ein Bild der Schöpfung, insofern sie Zeugnifs und Offenbarung Gottes ist. Eben darin nun liegt auch der Grund, warum Alles selbst bis auf ganz Unwichtiges und Unbedeutendes, was mit dem Ganzen des Baues in gar keiner unmittelbaren Verbindung steht, so genau nach Zahl und Maafs bestimmt ist. Das Erste, was dem denkenden Menschen bei seiner Betrachtung der ihn umgebenden Welt entgegentritt, ist nicht sowohl die Masse des Weltstoffes, das Geistlose, Unvernünftige, als vielmehr das Geordnetseyn dieses Stoffes nach bestimmten Gesetzen und Verhältnissen. Darin giebt sich das Geistige, Vernünftige in und an der Welt zu erkennen, und auf dieses ist auch ganz naturgemäfs das menschliche Nachdenken, die Thätigkeit der Vernunft gerichtet. Diese kann nicht sowohl im Hervorbringen des rohen Weltstoffes, der Materie, sondern vielmehr im Bilden und Formen dieses Stoffes, in seiner Anordnung nach bestimmten Gesetzen und Verhältnissen die eigentlich göttliche, d. h. geistige Thätigkeit erkennen; in diesem Ordnen und Formen der Materie

offenbart sich ihr das, was das Wesen der Gottheit ist, der Geist. Alles Bilden, Formen, Anordnen ist aber nothwendig ein Abmessen, Abgränzen, Abtheilen, Abzählen, also durch Zahl und Maafs bedingt. Den Alten war daher letzteres der natürliche Repräsentant aller Ordnung, und galt ihnen als Symbol der Regel- und Gesetzmäfsigkeit überhaupt, namentlich aber derjenigen des Universums, weil dieses ihr Princip und Inbegriff ist, woraus unmittelbar folgte, dafs Zahl und Maafs auch die Attribute und Insignien der geistigen Kraft der Gottheit, der absoluten Vernunft, der Geistigkeit, Intelligenz und Weisheit wurden. Erschien nun die Welt zunächst darum als eine Offenbarung Gottes, weil in ihr Alles vom Gröfsten bis zum Kleinsten nach Zahl und Maafs bestimmt ist, so mufste umgekehrt auch wiederum Alles, was als eigentlich göttlich sollte bezeichnet werden, zunächst und vor Allem gleichfalls nach Zahl und Maafs bestimmt seyn. Diefs war das Criterium und Insigne seiner Göttlichkeit. Einige concrete Nachweisungen mögen diefs näher erläutern und bestätigen.

Die Indische Lehre stellt neben den Weltschöpfer Brahman die *Vâch*, d. i. „Urvernunft" eigentlich Rede, λόγος, als Gattin. Durch sie hat Brahman die Welt geschaffen, sie ist die Göttin der Weisheit und Beschützerin aller Wissenschaften; als solche heifst sie Sarasvati, und hat zum Attribut die Leier, denn sie war zugleich Göttin der Harmonie und darum auch der Musik [1]), welche als ein Nachbild des Zusammenklangs aller Wesen und der vollendetsten Verhältnifsmäfsigkeit des Universums betrachtet, und daher auch im ganzen Alterthum in die genaueste Verbindung mit der Lehre von Zahl und Maafs (Mathematik) gesetzt wurde [2]). Als Formenbildner, als Ordner des Weltstoffes wird aber der Schöpfer Brahman insbesondere als Urbaumeister, weil alles Bauen ein Formen und Ordnen ist, dargestellt und in Wismarkarma personificirt. Sein Bild in dem ihm eigens als Urbaumeister zugehörigen Tempel des Indischen Pantheons zu Ellore vereinigt die Symbole des Schaffens und Bildens oder Formens. Zu seinen beiden Seiten stehn zwei Attributenträger, der eine mit der Lotusblume, dem Symbol des Schaffens und Zeugens, und mit einem Maafsstab in senkrechter Linie, als Richtstab in der Hand; der andere setzt einen Sen-

1) von Bohlen das alte Indien I, S. 159. 202. 246.

2) Stieglitz Geschichte der Baukunst. S. 26. — Strabo geogr. 10. pag. 468.: Καὶ διὰ τοῦτο μουσικὴν ἐκάλεσεν ὁ Πλάτων καὶ ἔτι πρότερον οἱ Πυθαγόρειοι τὴν φιλοσοφίαν, καὶ καθ' ἁρμονίαν τὸν κόσμον συνεστάναι φασὶ τὸ μουσικὸν θεῶν ἔργον ὑπολαμβάνοντες.

kelwinkel auf eine Säule. Zu seinen Füfsen liegen zwei Löwen, die Symbole der (schaffenden) Macht und Stärke, und über ihm befindet sich ein Auge, das Symbol der Einsicht und ordnenden Weisheit, unmittelbar darunter eine bleirechte Linie, die auf eine horizontale niederfällt, also ein doppelter rechter Winkel, das Grundprincip alles regelmäfsigen Formens, Bildens und Bauens [1]. — Noch bestimmter, wo möglich, tritt dieselbe Ideenverbindung in der Aegyptischen Lehre auf. Wie bei den Indern *Vâch* die Urvernunft als Gattin dem Weltschöpfer zur Seite steht, und er durch sie schafft und bildet, so steht hier Hermes dem schaffenden Götterpaar Osiris und Isis als Rathgeber zur Seite. Hermes ist aber „der in die Person eines Gottes verkörperte Geist," der Gott der Weisheit und Wissenschaft, das personificirte Gesetz des Thuns und Wirkens der Götter, der Alles im Himmel und auf Erden erst in gesetzmäfsige Wirksamkeit setzt; „wo in den Erscheinungen eines Naturwesens Regelmäfsigkeit und Gesetzmäfsigkeit in einem höhern Grade sichtbar ist, da ist auch Hermes besonders thätig" [2]. Damit ist zu verbinden, was schon oben bemerkt ward, dafs in ihm die Idee der göttlichen Offenbarung niedergelegt ist, weil er in sich die Begriffe des Zeugens und Erkennens vereinigt. Dieser Hermes nun hat auf bildlichen Darstellungen den Kopf eines Ibis, welcher Vogel den Aegyptern das Symbol von Zahl und Maafs war [3]. Wie er der Urheber aller Wissenschaft ist, so rührt doch insbesondere diejenige von ihm her, die es mit Zahl und Maafs zu thun hat, Astronomie und Mathematik, welche bekanntlich bei den Aegyptern mit der Theologie zusammenfiel und für die eigentlich priesterliche Wissenschaft galt. — Genau verwandt mit diesem Aegyptischen ist der Arabische Hermes, welcher „der Schreiber des Himmels" heifst, wie denn auch der Aegyptische Erfinder der Schrift ist. Auf bildlichen Darstellungen führt er die Feder in der Hand, und der Arabische Geschichtschreiber Wassaf sagt von ihm: „der Schreiber des Himmels beschäftigt seine Feder mit dem

1) Eine Abbildung des ganzen Tempels giebt Langles Monum. de l'Hindostan. II pl. 63. 64. 65., nach welcher Stieglitz a. a. O. S. 50. ihn beschreibt. Von dem Götterbilde selbst findet sich eine Abbildung bei Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu's I, S. 457. 591. tab. 3. fig. 94.

2) Baur Symbolik II, 1. S. 45 fg. Creuzer Symbolik I, S. 388. 371. 290. Dritte Ansgabe I, 1. S. 142.

3) Clem. Alex. Strom. 5, 7. pag. 567.: Ἡ ἴβις τὸν λοξὸν (sc. δηλοι) ἀριθμοῦ γὰρ ἐπινοίας καὶ μέτρου μάλιστα τῶν ζώων ἡ ἴβις ἀρχὴν παρεσχῆσθαι τοῖς Αἰγυπτίοις δοκεῖ, ὡ τῶν κύκλων ὁ λοξός. — Plutarch. de Isid. cp. 75.

Schwarzen und Weifsen der Nächte und Tage, und zählt die Epochen der verlaufenden Zeit;" er ist also der grofse Zähler, der Tag und Nacht abmifst und dadurch den Grund aller Eintheilung und Anordnung der Zeit legt [1]. — In der Chinesischen Lehre bildet Zahl und Maafs die eigentliche Grundidee. Während die Schöpfung selbst (wenigstens bei Confucius) so gut wie gar nicht berührt wird, tritt desto mehr die Idee von der „im Weltall sich offenbarenden Ordnung uod Regelmäfsigkeit" hervor. Die göttliche Dreiheit Himmel, Erde und Mensch offenbart sich eben nur in dieser Alles durchdringenden Ordnung und Gesetzmäfsigkeit [2]. Tao selber, d. i. die Vernunft, der Geist (λόγος) ist das Maafs, und die Gesetze Tao's, sowohl ethische als physische, sind Maafse. In der ausführlichen Angabe und Entwicklung dieser Maafse besteht die ganze Weisheit und Wissenschaft der Chinesen [3]. — Wie tief auch bei den Griechen jene Vorstellung wurzelte, dafs das Bilden, Formen, Bestimmen nach Zahl und Maafs, das eigentlich Göttliche in und an der Welt sey, zeigt sich schon darin, dafs Herodotus die Benennung θεοὶ (wenn schon etymologisch unrichtig) von θεῖναι herleitet, weil die Götter die das Universum Bestimmenden, Alles Festsetzenden, die Urheber aller Ordnung und Gesetzmäfsigkeit seyen [4]. Insofern sich in dem Abmessen, Abtheilen und Ordnen des Weltstoffes die eigentlich göttliche (geistige) Thätigkeit kundthut und offenbart, sagte auch Plato: τὸν θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν [5]. Ja die Griechen benannten eben nach dieser vollkommenen Gemessenheit und Verhältnifsmäfsigkeit das Universum κόσμος, d. i. nach den Griechischen Erklärern so viel als τάξις, oder καλλὸς [6], denn „Maafs ist, wie Creuzer sagt, das ewige Gesetz aller Schönheit" [7]. Die Römer hatten dafür den, dasselbe bedeutenden Namen *mundus* [8]. Wie Aegyptische und

1) Fundgruben des Orients I, S. 7.

2) Stuhr die Chinesische Reichsreligion S. 20 fg.

3) Hegel Philos. der Relig. I, S. 245 fg.

4) Herodot. 2, 52.: Θεοὺς δὲ προςωνόμασαν σφεὰς ἀπὸ τοῦ τοιούτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον. Vgl. Creuzer Symbolik. 3te Ausg. I, 1. S. 16.

5) Plutarch Sympos. 8. 2.

6) Hesych.: κόσμος· τάξις, κατάστασις, καλλός. Suidas: σημαίνει δὲ ὁ κόσμος τέσσαρα, εὐπρέπειαν, τόδε πᾶν, τὴν τάξιν, τὸ πλῆθος παρὰ τῇ γραφῇ.

7) Creuzer Symb. I, S. 647.

8) Plin. hist. nat. 2, 3.: Quem κοσμον Graeci nomine ornamenti appellaverunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum appellamus.

Griechische, so tragen auch Römische Götterbilder den Modius, in welchem Symbol die schaffende, zeugende und zugleich die messende, d. i. ordnende, abtheilende göttliche Thätigkeit dargestellt ist [1]. Die Etrusker, bei welchen die Kunst des Abmessens und Abgränzens eine eigentlich religiöse, priesterliche war, und eine hohe Wichtigkeit hatte, führten dieselbe auf die Gottheit zurück, welche sie als die Alles schaffende und zeugende verehrten, auf Janus [2].

Ganz dieselben Vorstellungen und Bezeichnungsweisen finden wir nun auch bei den Hebräern; nur wird hier, versteht sich, die mit der schaffenden verbundene ordnende, abmessende, bildende, formende Kraft nicht, wie meist im Heidenthum, als eine besondere Gottheit personificirt, sondern es ist die mit der Allmacht und Schöpferkraft verbundene Weisheit Eines und desselben Gottes. Hierher gehört vorzüglich die bekannte Stelle Sprüchw. 8., wo die göttliche Weisheit oder Intelligenz redend eingeführt wird, und nachdem sie sich auf ihr vorweltliches Daseyn berufen, V. 22 fg. sich so ausdrückt: „Als er festsetzte (ordnete — כּוֹן) den Himmel, war ich dabei; als er den (Himmels-) Bogen abgränzte (חָקַק, die LXX ἀφώριζε) über den Tiefen; als er die Wolken oben festigte und die Quellen der Tiefe bestimmte; als er dem Meere seine Gränze festsetzte, daſs das Wasser seine Mündung nicht überschreite; als er der Erde Säulen gründete: da war ich als Künstlerin ihm zur Seite, da war ich seine Wonne Tag für Tag, spielend vor ihm allezeit." Vgl. Kap. 3, 19. Kaum wird es nöthig seyn, hierbei noch ausdrücklich auf die groſse Aehnlichkeit mit Indischen und Aegyptischen Vorstellungen aufmerksam zu machen. Ganz wie die Indische *Vâch*, die göttliche Urweisheit dem Schöpfer Brahman, wie Hermes dem schaffenden Götterpaar Osiris und Isis, steht hier die Weisheit Jehova zur Seite; sie heiſst אָמוֹן, und nach Plato ist Hermes identisch mit Amun, der in sich die unoffenbarten Urbilder aller Dinge, die Prototypen, die Ideen trägt und ans Licht bringt [3]; sie wird spielend dargestellt, welches „eine sehr gangbare Indische Ansicht" ist [4], die auch durch Heraklit

1) Winkelmann Werke IV, S. 128 fg.

2) Augustin de civ. dei. 4, 11. — Vegoja ap. Goes. Agrimens. pag. 258.

3) Plato de republ. 7. pag. 522. Plin. hist. nat. 7, 57.

4) von Bohlen das alte Indien I, S. 160.

zu den Platonikern übergieng [1]. Ferner gehören hierher einige Stellen aus dem Buche Hiob. Dort heifst es Kap. 28, 26 fg.: „die Weisheit, wo kommt sie her? wo ist der Sitz der Einsicht (Intelligenz)? Verborgen ist sie vor den Augen alles Lebenden Gott kennet den Weg zu ihr, und Er weifs ihren Wohnort Als er dem Winde das Gewicht bestimmte, und die Wasser abgränzte mit dem Maafs, als er den Regen bestimmte, Gränze gab und Bahn dem Wetterstrahl des Donners: da sah er sie und offenbarte sie [2]; er bestellte sie (d. i. er stellte sie sich zur Seite, bediente sich ihrer) und forschte sie aus.“ Kap. 38, 4 fg.: „Wo warest du, als ich die Erde gründete? sag an, wenn du Weisheit hast? Wer bestimmte ihre Maafse, wenn du es weifst, oder wer hat über sie die Mefsschnur gezogen? Wer hat mit Pforten das Meer umschlossen, als es hervorbrach aus der Mutter Schoofs? Da ich Gewölk ihm anlegte als sein Kleid und Dunkelheit als seine Windeln? Da ich ihm abmafs seine Gränze, und Riegel und Thore ihm setzte, und sprach: Bis hierher sollst du kommen und nicht weiter, hier sey ein Ziel gesetzt dem Stolze deiner Wogen!“ Vgl. damit Kap. 26, 10.: „Eine bestimmte Gränze zirkelte er ab um das Wasser, bis zur Vollkommenheit (d. i. aufs Genaueste) das Licht mit der Finsternifs,“ d. i. er bestimmte und schied scharf die Gränze zwischen beiden. Auch bei Jesaja heifst es Kap. 40, 12.: Wer maafs mit der Hand die Wasser, schätzte ab den Himmel mit der Spanne, mit dem Dreiling allen Staub der Erde? Wer wog auf der Waage die Berge, und die Hügel in Waagschalen? Wer hat abgeschätzt den Geist Jehova's, war sein Rathgeber, der ihn anwiefs? Mit wem berieth er sich, dafs er ihn Weisheit lehre und den Weg der Einsicht ihm weise?“ Hier wird deutlich das Abmessen, Abwägen, Abgränzen, Bestimmen und Verhältnifssetzen der dem Schöpfer rathgebenden, zur Seite stehenden Weisheit zugeschrieben. Endlich wird Weish. 11, 17 fg. der allmächtigen Hand Gottes das Bilden der geformten Welt (κόσμος) aus dem formlosen Stoffe (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) zugeschrieben, und dann V. 20. gesagt: „Alles hast du nach Maafs, Zahl und Gewicht geordnet“ (ἀλλὰ πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας). Vgl. Ps. 104, 24. — Sehr

1) **Proculus** comm. in Timaeum pag. 101.: Ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιοῦργον ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος.

2) Der hebr. Ausdruck יְסַפְּרָהּ kommt von ספר zählen, dann erzählen, kundthun.

beachtenswerth ist die Vermischung der ohnehin schon sich so ähnlichen hebräischen und griechischen oder ägyptisch-indischen Vorstellungen bei **Philo**. Jene weltbildende Weisheit (*σοφία*) identificirt er mit dem *λόγος*, ganz ähnlich wie in der Indischen *Vâch* die Begriffe: Wort, Weisheit und Vernunft in Eins zusammenfallen. Dieser *λόγος* ist ihm bekanntlich der Offenbarer der Gottheit, ähnlich dem Aegyptischen Hermes. Zum Begriff des Logos gehört es nun nach **Philo** wesentlich, ihn als *λόγος τομεὺς* zu betrachten. Den Sinn dieses Namens erklärt er ausführlich dahin, daſs der Logos der Ur-Theiler sey, der den formlosen Weltstoff getheilt, abgetheilt, abgezählt, und eben dadurch bestimmt, festgesetzt, geordnet und abgemessen habe; er ist das Princip der Welt als *κόσμος*, der Urheber aller Gesetzmäſsigkeit und heiſst darum zugleich auch geradezu „das Maaſs aller Dinge," weil Alles durch ihn gemessen wird. Wie dieser messende Logos selbst die Uridee ist, so erscheinen bei **Philo** denn auch die Ideen der wirklichen Dinge überhaupt als die *μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γενόμενα* *).

Die Anwendung nun, welche das Alterthum von dieser Vorstellung über das Verhältniſs des Schaffens und Formens auf die Anlegung der Tempel und heiligen Wohnungen machte, ist eine ebenso natürliche, als naheliegende. Waren dieselben Nachbildungen des Universums, als des eigentlichen, göttlichen Wohnhauses und Baues, so muſste an ihnen auch das vor Allem hervortreten, was als die erste und hauptsächlichste Eigenschaft des Urbildes, als das eigentlich Göttliche erschien, sie muſsten nach Zahl und Maaſs bestimmt, abgemessen, abgetheilt, geordnet, nach bestimmten Regeln und Gesetzen angelegt seyn. Dadurch eben bekam der nachbildliche Bau erst recht das Gepräge einer göttlichen Wohnstätte. Daher rührt es denn, daſs, wenn die Götterstätte auch nicht durch ein förmliches Gebäude, so doch durch genaue Abgränzung und Abmessung als solche bezeichnet wurde. Das Wort

*) Vgl. über alles dieſs **Gfrörer** Philo und die Alexandrinische Theosophie I, S. 184 fg., wo die Originalstellen aus Philo mitgetheilt sind. Ich beschränke mich hier der Kürze halber nur auf zwei. Quis rer. divin. haer. sit pag. 503: *οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὑτοῦ λόγον, διαιρεῖ τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα, καὶ τὰ διὰ τούτων παγέντα ζῶά τε καὶ φυτά.* Wichtig für diese ganze Ideenverbindung sind die Worte aus dem ersten Buche quaestionum et solutionum in Gen., das im Originale nicht mehr vorhanden ist. Der Logos wird dort genannt: *verbum Dei, primum principium, archetypa idea, prima mensura universorum;* bei **Gfrörer** S. 187.

templum bedeutet, wie wir bereits gehört, nicht ein eigentliches Gebäude, sondern zunächst einen abgemessenen, abgesteckten und abgegränzten heiligen Raum. War die Götterstätte also noch so einfach bezeichnet: abgegränzt und abgemessen mufste sie doch seyn. Die heiligen Gebäude hatten daher im ganzen Alterthum ihre bestimmte regelmäfsige Grundform, von welcher weiter unten ein Mehreres. Besonders aber wird in der heiligen Schrift, wenn von Anlegung heiliger Bauten, die in irgend einem Sinne Wohnungen oder Offenbarungsstätten Gottes seyn sollen, die Rede ist, vor allen Dingen mit Nachdruck des Bestimmens nach Zahl und Maafs gedacht, und diefs selbst mit Uebergehung anderer zum Bau nothwendiger Erfordernisse, auffallend und ausschliefslich hervorgehoben. So beginnt Ezechiels Vision vom neuen Tempel damit, dafs ein Mann erscheint, der ohne irgend weiter beschrieben zu werden, eine Mefsruthe in der Hand führt und nun anfängt, Alles vom Gröfsten bis zum Kleinsten genau abzumessen, nach Zahl und Maafs zu bestimmen. Die Angabe der Zahlen- und Maafsverhältnisse geht dann von Vers zu Vers mehrere Kapitel hindurch (Kap. 40. 41. 42.). später wird eben so auch die heilige Stadt genau nach Zahl und Maafs bestimmt, ingleichen das heilige Land. Kap. 45. und 48. Auch die himmlische Gestalt, welche dem Propheten Sacharja in seiner den Bau der heiligen Gottesstadt betreffenden Vision erscheint, wird nicht weiter beschrieben, als dafs sie eine „Mefsschnur" in der Hand gehabt. Auf des Propheten Frage: wohin gehst du? antwortet sie: dafs ich Jerusalem messe, und sehe, wie grofs seine Breite und wie grofs seine Länge. (Zach. 2, 1. 2.) Besonders sind mehrere Stellen der Apokalypse zu beachten. So wird Kap. 11, 1. dem Seher ein Mefsrohr gegeben mit dem Auftrag: „Stehe auf und messe den Tempel Gottes und den Altar, und die in ihm anbeten; und den Hof ausserhalb des Tempels (τὴν αὖλην τὴν ἔξωθεν) wirf hinaus (d. i. betrachte, verwirf ihn als unheilig und unrein) und messe ihn nicht, denn er ist den Heiden gegeben und sie werden die heilige Stadt zertreten." Der Raum aufserhalb des Tempels war als ein Ort der Feinde der heiligen Stadt ein unheiliger, ausgeschlossen von der göttlichen Offenbarung, und darum sollte er denn nicht „gemessen" werden. In Bezug auf das himmlische Jerusalem, welches Kap. 21, 3. ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων heifst, was so sehr an die Stiftshütte erinnert, wird V. 15. gesagt: „Und der mit mir redete, hatte ein goldenes Mefsrohr, um zu messen die Stadt und ihre Thore und ihre Mauern;" weiter V. 16.: "Und

er maafs die Stadt mit dem Rohr," worauf denn eine genaue Angabe der Zahlen- und Maafsverhältnisse des Grundrisses der Stadt, in welcher sich nach V. 10. Gottes Herrlichkeit offenbart, folgt[1]). Dafs an allen diesen Stellen von keinem wirklichen, sondern nur visionären Bau die Rede ist, spricht nicht gegen, sondern für unsre Auffassung des Bestimmens nach Zahl und Maafs. Denn gerade der Exstase und Begeisterung kann an sich nichts fremder und conträrer seyn, als ein genaues, ausführliches Angeben aller Zahlen und Maafse, wie namentlich bei Ezechiel. Wie die Vision selbst Bild ist, so mufs auch der wesentlichste Zug und Hauptinhalt dieses Bildes, das Abemssen und Abzählen, Bild seyn und kann nicht blofs äufserlich aufgefafst werden.

Kehren wir nun zur Stiftshütte zurück, so wird sich uns aus dem Bisherigen hinlänglich ergeben, warum an ihr Alles bis ins Kleinste und Unbedeutendste nach Zahl und Maafs bestimmt ist. Sollte sie ein Nachbild des grofsen Weltbaues, der ganzen Schöpfung seyn, und zwar namentlich insofern dieselbe ein Zeugnifs und eine Offenbarung Gottes ist, so war auch das erste und nothwendigste Erfordernifs, dafs sie nach Zahl und Maafs genau bestimmt, dafs sie durch und durch gemessen war [2]). Denn jenes Abgemessenseyn ist das eigentlich Göttliche in und an der Welt, um defswillen sie eben ein Zeugnifs, eine Offenbarung Gottes ist. Und weil nun die Schöpfung insbesondere von dieser Seite her in der Stiftshütte aufgefafst ist, so tritt auch an ihr jenes Bestimmtseyn nach Zahl und Maafs so auffallend und scharf hervor. Diefs gerade gab ihr erst recht den Charakter einer göttlichen Offenbarungsstätte.

§. 2.

Die einzelnen Zahlen- und Maafsbestimmungen des Grundrisses.

Wie an der Stiftshütte das genaue Bestimmen nach Zahl und Maafs überhaupt auffällt, so kann einer auch nur oberflächlichen Betrachtung ihres Grundrisses nicht entgehen, dafs derselbe sich

1) Vitringa giebt in seiner Anacrisis Apocalyps. pag. 450—455. einen Exkurs: Mysticus sensus Visi de mensione templi. Seiner Deutung liegt aber die, wie wir gesehen haben, unrichtige Voraussetzung zu Grund, der Tempel sey nur Vorbild und Abbild der Kirche. Demungeachtet sieht er sich genöthigt, das Gemessenseyn als ein γνώρισμα davon, dafs der Tempel ein κατοικητήριον τοῦ θεοῦ sey, zu erklären.

1) Joseph. Antiq. III, 6, 4.: Τὴν διαμέτρησιν τὴν τοιαύτην τῆς σκηνῆς πρὸς μίμησιν τῆς τῶν ὅλων φύσεως συνέβαινεν εἶναι, Weiter unten: Καὶ Μωυσῆς (sc. δημιουργοὺς) ἕκαστα περὶ τῶν μέτρων κατὰ τὴν ὑποθήκην τοῦ θεοῦ ἀνεδίδασκει.

in bestimmten einzelnen Zahlen und Maafsen bewegt, welche möglichst scharf hervortreten und durch ihre Wiederholung schon ihre Bedeutsamkeit klar beurkunden. Um diefs noch anschaulicher zu machen, lassen wir eine auf unsre obige Texterörterung (Kap. 1, §. 1.) gegründete übersichtliche Zusammenstellung der gleichen Zahlen, Maafse und Formen folgen.

Die allgemeinsten Bestimmungen, innerhalb deren sich der ganze Grundrifs bewegt, die also auch, weil sie alle andern umschliessen und beherrschen, die hauptsächlichsten und wichtigsten sind, sind die Zahlen Drei und Vier sammt der Form des Vierecks. Sie kehren auch in den einzelnen Theilen, entweder getrennt oder mit einander verbunden, wieder. Der ganze Bau hat die strenge Form des Vierecks, zerfällt aber in drei Haupttheile, deren jeder wieder für sich ein Viereck ist. Die aus dem Heiligen und Allerheiligen bestehende Wohnung mifst dreimal zehn Ellen und und ist nach der Drei abgemessen, indem zwei Drittheile auf das Heilige und Ein Drittheil auf das Allerheilige kommen. Drei heilige Geräthe, Leuchter, Altar, Tisch, stehen im Heiligen; drei Vorhänge, für jede Hauptabtheilung des Ganzen Einer, verhüllen die Eingänge; drei Reihen Riegel ziehen an der Aufsenwand des Gerüstes der Wohnung her. Vier Decken liegen über der Wohnung, sie sind aus vier Ellen breiten Stücken zusammengesetzt; die unterste ist viermal zehn, die zweite dreimal zehn Ellen lang; vier Farben bilden die bunten Stoffe; vier Säulen stehen am Eingang des Allerheiligen, vier auch am Eingang des Vorhofs; vier Wesen machen mit einander das Gebilde des Cherubs aus, der im Innern der Wohnung sich zeigt. Viereckigt und nicht rund sind auch die beiden Altäre, der Tisch und die Bundeslade; jeder der Altäre hat auch vier Hörner. Dazu kommt ferner, was zwar nicht unmittelbar zum heiligen Gebäude selbst gehört, aber doch mit ihm als dem Cultusort in genauer Verbindung steht, dafs vier Ingredienzien das heilige Räucherwerk, vier auch das heilige Salböl bilden; vier Stücke gehören zur Kleidung der gemeinen Priester, und zweimal vier zu der des Hohenpriesters; vierfarbig ist der Priestergürtel, vierfarbig auch das Ephod des Hohenpriesters.

Nächst den Zahlen Drei und Vier zeigt sich Zehn am häufigsten, theils einzeln für sich, theils in Verbindung mit andern markirten Zahlen. Zehn Ellen mifst die Wohnung in der Breite, zehn Ellen auch in der Höhe; zehn Ellen hat das Allerheilige nach allen Dimensionen hin; zehn Teppiche bilden zusammen die

unterste Decke der Wohnung; zehn Worte (Gebote) stehen auf den in der Bundeslade niedergelegten steinernen Tafeln. Zehnmal zehn Ellen hat der Vorhof in der Länge, zehnmal fünf Ellen in der Breite; zehnmal drei Ellen ist die Länge der Wohnung, und zehnmal drei Ellen beträgt auch die Länge der ziegenhärenen Decke; zehnmal vier Ellen hingegen ist das Längenmaafs der untern feinen Decke, und zehnmal fünf endlich ist die Zahl der Haken und Schleifen, wodurch jede dieser beiden Decken an ihren Hälften zusammengehalten werden.

Auch die Zahl fünf tritt sehr bestimmt hervor, gleichfalls theils einzeln, theils mit andern Zahlen verbunden. Fünf Ellen ist die Höhe des Vorhofs; fünf Säulen stehen am Eingang ins Heilige; fünf Riegel halten das Gerüste der Wohnung zusammen. Fünfmal zehn Ellen beträgt die Breite des Vorhofs; fünfmal zehn Haken und Schleifen verbinden die beiden Hälften der beiden untern Decken.

Die sonst im Cultus, wie wir noch sehen werden, so vielfach vorkommende Zahl Sieben fehlt auch bei der Stiftshütte nicht. Sehr scharf tritt sie hervor in den sieben Lampen des Leuchters; siebenmal vier Ellen ist das Breitenmaafs der untersten oder innern Decke, und siebenmal zweimal vier oder acht die Zahl der Vorhof-Säulen.

Endlich macht sich auch die Zahl Zwölf bemerklich. Zwölf Brode liegen auf dem heiligen Tisch beständig; aus zwölfmal vier Bohlen besteht das hölzerne Gerüste der Wohnung *).

Es ist rein unmöglich, alle diese Zahlen- und Maafsbestimmungen auf Rechnung des Zufalls zu schreiben und das Absichtliche derselben zu leugnen, da sie zumal sämmtlich auch in den andern Zweigen des Cultus häufig wiederkehren. Auch ist diefs nur selten verkannt worden. Allein man hat in neuerer Zeit diese prägnanten Zahlen kurzhin als „heilige," oder „runde" bezeichnet, und sich dann jeder weitern Nachforschung überhoben

*) Wenn die ziegenhärene Decke aus eilf Stücken besteht, die zu fünf und sechs mit einander verbunden die Hälften des Ganzen bildeten, so ist wohl zu beachten, dafs die Decke als solche eigentlich aus zehn Stücken bestand, wie die andere im Innern der Wohnung, denn das eilfte Stück ward umgeschlagen, um vorne dem Eingang mehr Ansehen zu verleihen, gehört also auch nicht integrirend zum Maafs der Decke selbst. Diefs bestätigt die oben Kap. 1, §. 1. S. 66. angeführte Stelle aus Josephus, nach welcher diefs eilfte Stück zum ἀετωμα diente. Die Zahl Eilf kann daher nicht als eine selbstständige Zahl des Grundrisses betrachtet werden, wie sie denn auch sonst nirgends in prägnantem Sinne vorkommt.

geglaubt, ja wohl gar solche Forschung als mystische Spielerei oder leere Kleinigkeitskrämerei vornehm und verächtlich angesehen. Was ist aber mit jenen beiden Prädikaten gesagt oder erklärt? Die Benennug „heilig" kann doch nichts weiter sagen wollen, als man habe von der betreffenden Zahl einen religiösen Gebrauch gemacht. Dafs aber damit die so natürliche Frage nach dem Grund dieses Gebrauchs nicht beantwortet ist, versteht sich von selbst. Noch viel nichtssagender ist die Benennung „rund." Denn, wenn man z. B. die Zahlen Zehn, Vierzig, Fünf so bezeichnet, so fragt sich, warum ist Vierzig runder als Zwanzig und Dreifsig, Fünf runder als Sechs, Zehn runder als Acht und Neun? Wie sind diese mehreren runden Zahlen wieder unter sich verschieden? Oder, wenn sie alle gleich rund sind, warum wird bald die eine, bald die andere gebraucht? Mit dieser seichten, leichten und oberflächlichen Manier, die nur auf den vagen Gebrauch gewisser Zahlen im neuern Orient, nicht aber im hohen Alterthum sich berufen kann *), reichen wir bei dem Grundrisse der Stiftshütte nicht aus. Die Frage nach der Bedeutung der einzelnen Zahlen- und Maafsbestimmungen, nach ihrem Verhältnifs zu einander, nach ihrem Zusammenhang mit dem Haupt- und Grundcharakter des ganzen Baues läfst sich weder geradezu abweisen, noch durch Ignoriren auf die Seite schieben.

Es ist eine geschichtliche Thatsache, dafs es kein Volk im Alterthum gab, das nicht von einzelnen Zahlen und Formen eben so wie von Zahl und Maafs im Allgemeinen einen symbolischen Gebrauch gemacht hätte. Ueberall bei jedem alten Volke, insonderheit aber im Orient, treffen wir eine bedeutsame Zahlenlehre an, die in der genauesten Verbindung mit Religion und Cultus steht. Diese Thatsache hat ihren Grund in der dem ganzen Alterthum eigenthümlichen Weltanschauung, nach welcher das Reale unzertrennlich vom Idealen, Bild und Offenbarung davon ist. Insofern alles Reale nothwendig Form und Gröfse hat, und die reale Welt eine Summe von Gröfsen ist, haftet an ihr auch die Zahl, und jedes Ding hat, wie seine Form und Gröfse, so zugleich auch seine Zahl. Das Wesen aber der Zahl überhaupt besteht nun darin, dafs sie sich nicht willkürlich, sondern nach bestimmten Gesetzen bewegt, die unmittelbar im Denken gegeben sind, und deren sich niemand entschlagen kann; daher es denn noch nie ein Volk gegeben hat, das ein anderes

*) Man vergleiche, was Gesenius im Lehrgebäude S. 700. für belegende Beispiele anführt.

Zahlensystem, als das der Dekaden gehabt hätte [1]. Vermöge dieser ihrer progressiven Bewegung ist die Zahl der reinste und schärfste Ausdruck aller Verhältnifsmäfsigkeit. So vereinigt sich in ihr ein reales und ein ideales Moment, und das Reich der Zahlen läfst sich darum dem Reich der Dinge gegenüberstellen, denn gerade das, was letzteres zur Offenbarung des Geistigen und Göttlichen macht, die Ordnung, Gesetzmäfsigkeit, Verhältnifsmäfsigkeit, ist das Charakteristische des Zahlenreichs, sein eigenthümliches, scharf ausgeprägtes Wesen. Diejenigen Zahlen, die im Weltbau, in Raum und Zeit, hervorstechen, und an denjenigen Dingen haften, welche mehr oder weniger die Grundlage dieses Baues bilden, mufsten daher, wie als Ausdruck des Gesetzmäfsigen, Vernünftigen, Intelligenten, so auch als Ausdruck des Göttlichen selbst erscheinen, demnach für heilig gelten. Nahm man die sichtbaren Dinge überhaupt für Hüllen des Unsichtbaren, für Symbole, so konnten noch vielmehr insbesondere die Zahlen dafür angesehen werden, da sie gewissermafsen der unmittelbarste Ausdruck der göttlichen Weltgesetze sind, also auch auf das göttliche Denken, den Geist an sich hinweisen. So eigneten sie sich zu Symbolen oder Bezeichnungen der reinen Ideen und ihrer Verhältnisse [2], und die ganze Lehre von den geistigen Verhältnissen in ihrem unzertrennlichen Zusammenhang mit der realen Welt, die Philosophie, konnte darum in Form einer Zahlenlehre vorgetragen und in dieselbe eingekleidet werden. Merkwürdigerweise ist diefs gerade bei den ältesten Systemen der Philosophie der Fall. Unter den verschiedenen Indischen Systemen ist die Sankhyalehre des Kapilas das älteste, das vielen spätern zu Grunde liegt. Es hat selbst seinen Namen von der Zahl, denn *san khyâ* heifst: zusammenzählen. Hatte diese Philosophie auch nicht vollkommen die Form der Pythagoräischen Zahlenlehre, was von Bohlen in Abrede stellen zu müssen glaubt, so gieng doch eingestandenermafsen ihr Bestreben jedenfalls dahin: „in die Erforschung der Natur der Dinge durch Aufzählung ihrer Principien arithmetische Vollständigkeit

1) Den Grund des Dekadensystems nur in der äufserlichen Gewohnheit zu suchen, dafs im hohen Alterthum „nach den Fingern gezählt wurde,“ ist eine unbegreifliche Plattheit, die sich schon bei Grotius (Comment. in Decalog. pag. 36.) findet, und auffallender Weise auch von Bohlen (das alte Indien II, S. 222.) wiederholt hat.

2) Sie werden daher geradezu genannt τῶν ἀσωμάτων οὐσιῶν παραδείγματα. Vgl. Joh. Laurent. Lydus de mens. (ed. Röther) II, 5. pag. 44. Vgl. Simplic. ad phys. 1.: οἱ Πυθαγόρειοι τοὺς ἀπὸ μονάδος ἄχρι δεκάδος ἀριθμοὺς ἀρχὰς ἔλεγον τῶν ἁπάντων.

und Genauigkeit zu bringen" [1]). Dafs dem alten Inder überhaupt Speculationen über Zahlen sehr geläufig waren, bezeugt von Bohlen selbst sehr bestimmt [2]). Das Chinesische Buch Yking, d. i. Einheit, dessen Verfasser nach der Behauptung der Chinesen der fabelhafte Fohi (3000 Jahr vor Chr.) seyn soll, das aber jedenfalls sehr alt ist, da der jüngste unter seinen Commentatoren 550 Jahre vor Chr. Geb. lebte, stellt ein reines System des Pantheismus ganz in Zahlenform auf [3]). Bekannt ist, dafs auch die Chaldäer ihre Zahlenlehre hatten; sie stand bei ihnen in der genauesten Verbindung mit Astronomie und Astrologie, die zugleich die Chaldäische Theologie war. Einzelne Elemente der Chaldäischen Zahlenlehre haben sich, wiewohl auf eigenthümliche Weise modificirt, in der jüdischen Kabbala erhalten. Die Aegyptische Zahlenlehre kennen wir zwar nicht aus unmittelbar Aegyptischen Quellen, die ja überhaupt fehlen, wohl aber aus dem Pythagoräischen System, dessen Aegyptische und überhaupt orientalische Elemente Niemand mehr bezweifeln kann. In Griechenland selbst gab es längst vor Pythagoras eine philosophisch-mystische Zahlenlehre [4]). — War nun im Alterthum überhaupt alle Wissenschaft das ausschliefsliche Eigenthum der Priester, so gilt diefs auch insbesondere hinsichtlich derjenigen Wissenschaft, in deren Form man Philosophie und Theologie einkleidete, der Wissenschaft von Zahl und Maafs. Vorzüglich mufste diefs der Fall seyn in den Naturreligionen, wo ja die Natur- und Weltgesetze, die unzertrennlich von Zahl und Maafs sind, für die Gottheiten selber galten. Sehr bestimmt und scharf tritt diefs bei der Aegyptischen Priesterschaft hervor. Jene Aegyptische Gottheit, die, wie im vorigen §. bemerkt worden, als

1) W. von Humboldt über die Bhagavadgita S. 32., bei v. Bohlen das alte Indien II. S. 368. Fr. von Schlegel über die Sprache und Weisheit der Indier. S. 147. — Stuhr die Chines. Reichsrelig. und die Systeme der indischen Philosophie. S. 51.

2) von Bohlen a. a. O. S. 298.

3) Mohl Y-King antiquissimus Sinarum liber. I, 1. — Fr. von Schlegel a. a. O. S. 143 fg. — Derselbe Philosophie der Geschichte I, S. 107. — Vgl. Stuhr die Chinesische Reichsreligion S. 13.

4) Diefs geht z. B. aus einem Fragment des alten Epimenides von Creta bei Laurentius Lydus hervor, welches Creuzer in seinem Dionysus anführt: οἱ δὲ περὶ Ἐπιμενίδην ἄῤῥενα καὶ θήλειαν ἐμύθευσαν τοὺς Διοσκόρους, τὸν μὲν αἰῶνα ὥσπερ μονάδα, τὴν δὲ φύσιν ὡς δυάδα καλέσαντες, ἐκ γὰρ μονάδος καὶ δυάδος ὁ πᾶς ζωογονικὸς καὶ ψυχογονικὸς ἐξεβλάστησεν ἀριθμός. — Kanne System der Indischen Mythe §. 1. Note. „In der Zahl hat schon die Idee des ersten Alterthums alles Daseyn entspringen lassen, und nichts Neues mehr und nicht in Griechenland entstanden, sondern vom östlichen Morgenlande her war die Zahlenphilosophie der Pythagoräischen Schule" u. s. w.

personificirte Vernunft und Intelligenz Zahl und Maafs zu ihren Attributen hatte, Hermes, war auch recht eigentlich die priesterliche Gottheit, so dafs man sie, wiewohl nicht ganz richtig, für eine Personification der Priesterschaft Aegyptens, als Einheit gedacht, gehalten hat [1]). Vermöge ihrer besondern Beziehung auf Hermes und ihrer Verbindung mit ihm hatte die Priesterschaft auch dieselben Symbole zu ihren Insignien, die dem Hermes angehören. Clemens von Alex. beschreibt eine Aegyptische Priesterprocession, bei der die verschiedenen Priester die Insignien ihrer Klasse tragen. Unter ihnen zeichnet sich der ἱερογραμματεὺς aus, von dem gesagt wird: περὶ τῶν μέτρων εἰδέναι χρὴ, auch mufste er die Hieroglyphen, Geometrie und Astronomie verstehen; in seiner Hand hielt er ein Maafs, κανάρα genannt; durch seinen Namen selbst erinnert er an Hermes, der, wie Erfinder von Zahl und Maafs, so auch Erfinder aller Schrift war (vgl. das hebr. ספר, das Zahl und Buch heifst), und, wie wir oben hörten, bei den Arabern „der Schreiber des Himmels" hiefs. Ein auf diesen ἱερογραμματεὺς folgender Priester wird στολιτὴς genannt; er trug τὸν τῆς δικαιοσύνης πῆχυν [2]).

Man hat neuerdings die symbolisch-mystische Zahlenlehre der alten Welt rein und allein aus dem Sabäismus herleiten wollen. „Die heiligen Zahlen des Orients, behauptet Vatke, hatten überhaupt einen astronomischen und astrologischen Charakter, und die mystische Bedeutung, die man später darin suchte, war nicht ursprünglich;" namentlich sollen „sich fast sämmtliche Symbole und heilige Zahlen der Hebräer als Trümmer eines ziemlich vollständig ausgebildeten Sabäismus erweisen" [3]). Dieselbe Ansicht über den Ursprung der Zahlenlehre hat auch von Bohlen [4]). Sie zeigt sich schon aus dem Bisherigen als grundfalsch. Die Astronomie und mittelbar der ganze Sabäismus rührt von dem Bestreben her, die dem Weltbau, der ganzen Natur und daher selbst dem Menschenleben zu Grunde liegenden Gesetze kennen zu lernen. Diefs Bestreben mufste vor allem den Blick dahin lenken, von woher die von dem Menschen bewohnte Welt abhängig erscheint, zum Himmel und seinen Gestirnen, nach deren Bewegung und Stellung alles sublunarische Daseyn sich richtet, die somit alles Entstehen

1) Hug über den Mythus der berühmten Völker der alten Welt. S. 268.

2) Clemens Alex. Strom. 6. pag. 633.

3) Vatke biblische Theologie I, S. 703. Note, vgl. S. 196.

4) von Bohlen Genesis. Einleitung §. 10. S. 175 fg.

und Vergehen in Raum und Zeit bedingen. Wohl wurde darum die himmlische Welt als der Typus aller Gesetzmäſsigkeit und gesetzmäſsigen Bewegung angesehen, und die Zahlenlehre als die Lehre von den nach bestimmten Gesetzen und Verhältnissen sich bewegenden Gröſsen damit in die genaueste Beziehung gesetzt. Aber die Weltbetrachtung der Alten blieb dann keineswegs nur auf den Himmel beschränkt, und es gehörte bei weitem nicht einmal eine so tiefe Naturbetrachtung, als sie das Alterthum wirklich hatte, und wie sie sich namentlich in seiner Kenntniſs des gestirnten Himmels ausspricht, dazu, auch in der sublunarischen Welt bestimmte Zahlen zu entdecken, innerhalb deren sich die Dinge bewegen. Dieselben Zahlen, die man am Himmel gefunden, fand man, wie denn die ganze untere Welt als Reflex der obern angesehen wurde, zugleich auch auf Erden und im ganzen Universum überhaupt. Sie galten als der Ausdruck der das ganze All durchdringenden Gesetzmäſsigkeit und Verhältniſsmäſsigkeit. Die Inder betrachteten den Menschen als die kleine Welt, und insofern war er ihnen auch ein vollständiges Zahlensystem im Kleinen, nämlich alle Grundzahlen von Eins bis Zehn fand man in ihm vereinigt [1]). Man vergleiche ferner nur die Zusammenstellungen über die Siebenzahl bei Philo und Varro, und wird man leicht einsehen, wie dieselben Zahlen, die man am Himmel ausgeprägt fand, auch ebenso in allen Theilen des Universums wieder erblickt wurden [2]). Keineswegs war es also nur das äuſserliche zufällige Haften dieser und jener Zahl an den Gestirnen, was diesen Zahlen das Prädikat: heilig verschaffte, sondern die in ihnen sich aussprechende Gesetzmäſsigkeit, das Vernünftige, das Ideale, und dieſs eben macht auch ihre mystische Bedeutung aus, die daher nimmermehr erst später hinzugekommen oder untergeschoben, sondern unmittelbar im Begriff und Wesen der Zahl begründet ist. Am deutlichsten zeigt sich dieſs auch in den angeführten uralten philosophischen Systemen, die ohne alle Beziehung auf den Sabäismus in die Form der Zahl eingekleidet sind. Wir werden es weiter unten zur Genüge sehen, wie die einzelnen heiligen oder symbolischen Zahlen immer wohl eine reale, d. h. sich unmittelbar auf etwas Sinnliches, Aeuſserliches, woran sie haften, beziehende Bedeutung haben, zugleich aber nicht minder auch eine ideale, welche mit der realen in genauer Verbindung und Beziehung steht. Im Hebraismus, der sich

1) Müller Glauben, Wissen, und Kunst der alten Hindu. S. 351 fg.
2) Philo de mundi opificio. pag. 20—29. — Varro im ersten seiner Bücher hebdomades bei Gellius noct. Attic. 3, 10.

im Allgemeinen schon gerade durch seine Idealität vom Heidenthum unterscheidet, tritt denn auch vorzüglich, ja beinahe ausschliefslich die ideale Bedeutung der symbolischen Zahlen hervor. — Eine andere neuere Ansicht sucht den Ursprung des bedeutsamen Gebrauchs gewisser Zahlen in Mythen, Ritualien, Staatseinrichtungen u. s. w. rein und allein in der Zeiteintheilung, „im Kreislaufe der Zeit.“ So vorzüglich Hüllmann*). Es ist allerdings ganz unleugbar, dafs der Gebrauch einzelner Zahlen zur Zeiteintheilung in der genauesten Beziehung steht; demungeachtet läfst sich aber der Ursprung der symbolischen Zahlenlehre so wenig, ja noch viel weniger auf die Zeiteintheilung, als auf den Sabäismus ausschliefslich zurückführen. Denn eben in den Gestirnen, ihren Stellungen und Bewegungen ist ja die Zeiteintheilung vorgezeichnet, geht von ihnen aus. Jahre, Monate, Wochen, Tage, Stunden, alles ist bedingt durch die Constellationen des Himmels, und nur um dieser unmittelbaren unzertrennlichen Verbindung willen, in der die Zeiteintheilung mit dem Himmel steht, wurden die der Zeiteintheilung inhaftirenden Zahlen auf Staatseinrichtungen und Cultusvorschriften übertragen. Immer aber war es zuletzt die Idee, die, weil sie in der oder jener Zahl ausgeprägt erschien, ihren Gebrauch auch bei religiösen und politischen Institutionen veranlafste.

Betrachten wir nun das Verhältnifs der symbolischen Zahlenlehre zu der Anlegung von Gebäuden, und namentlich zur Erbauung der Gotteshäuser, also zur Baukunst, so liegt geschichtlich vor, dafs letztere im ganzen Alterthum ganz und gar im Dienste der Religion stand und eben darum auch eine heilige Kunst war, die von den Priestern getrieben und gepflogen wurde, wie bereits oben Kap. 1. §. 3. gezeigt worden. Dort wurde auch bemerkt, dafs man diese Kunst nicht bei Privatwohnungen anwendete, sondern die Tempel ihre ersten und ausschliefslichen Erzeugnisse waren. Die Baukunst aber als Kunst ist von der Zahlen- und Formenlehre so unzertrennlich, dafs sie mit ihr in Eins zusammenfällt. Wenn nun die Zahlen- und Maafslehre nicht wie bei uns eine rein formelle, sondern als Eigenthum der Priester eine priesterliche, eine religiöse, heilige, und eben damit zugleich eine bedeutsame, symbolische Lehre war, in deren Form die höchsten geistigen

*) Hüllmann Urgeschichte des Staats. In der Vorrede S. IV wird gesagt: „Die enge Beziehung des Gliederbaues der Urgesellschaft auf die Zeitrechnung ist auffallend; sie durchdringt das ganze Alterthum; viele Sagen spielen darauf an, viele öffentliche Anstalten stehen damit in Zusammenhange.“ Diefs sucht das Buch im Einzelnen nachzuweisen.

Wahrheiten eingekleidet und mitgetheilt wurden: so folgt nothwendig, dafs auch die gleichfalls priesterliche Lehre oder Kunst des Bauens, als von der Zahlen- und Maafslehre unzertrennlich, nicht minder eine bedeutsame und symbolische war, dafs man also bei der Anlegung heiliger Baute nicht von äufserer Zweckmäfsigkeit und Wohlgefälligkeit fürs Auge ausgieng, sondern diejenigen Zahlen und Formen zu Grunde legte, welche man vermöge ihrer Bedeutung für die entsprechenden hielt. Waren nun die Gotteshäuser, wie oben Kap. 1. §. 2. und 3. erwiesen worden, dem grossen Gottesbau, dem Universum überhaupt oder insbesondere dem Himmel nachgebildet, so waren die entsprechenden Zahlen und Formen diejenigen, welche man bei Nachforschung über die Welt und Schöpfung als die dem Weltbau zu Grunde liegenden entdeckt hatte, oder welche deutlich in diesem Bau für jeden Beschauer ausgeprägt sind. So kam es, dafs im Alterthum diejenigen, die sich mit der Erkenntnifs des Göttlichen beschäftigten, dessen Offenbarung ihnen die Welt in ihrer Gesetz- und Verhältnifsmäfsigkeit war, die Priester, die Normen, nach welchen die Werkmeister zu bauen hatten, bestimmten, also überhaupt die Anlegung der heiligen Baute leiteten *).

Dafs nun auch im Grundrifs der Stiftshütte die einzelnen Zahlen- und Maafsbestimmungen bedeutsamer Natur sind, dürfen wir um so weniger bezweifeln, als sich uns bereits die Bedeutsamkeit

*) Etwas Aehnliches hatte auch in demjenigen spätern Zeitalter statt, welches die den Bauwerken des Alterthums an Gröfse und wundervoller Vollendung nächststehenden, ja sie zum Theil übertreffenden Gebäude aufzuweisen hat, im Mittelalter. Stieglitz (Geschichte der Baukunst S. 26.) sagt darüber: „Nicht weniger Achtung ward den heiligen Zahlen im Mittelalter zu Theil, und die Künstler schufen die Formen der Bauwerke nach geometrischen Elementen durch die heiligen Zahlen. Ueberall und immer standen sie bei ihrer innern Wichtigkeit im Ansehen, und wenn dieses jetzt verringert ist, wenn Manche Aberglauben, unnütze Mystik, leere Symbolik darin zu finden wähnen, so trägt nur Unkenntnifs, befangene Ansicht, Vorurtheil die Schuld.“ Er bemerkt weiter S. 33., dafs gerade die symbolischen Formen und Zahlen es seyen, durch deren consequente Anwendung die alterthümlichen Gebäde jenen Charakter des Erhabenen, welcher noch jetzt in Erstaunen setzt, erhalten hätten. Es gab im Mittelalter religiöse Bauvereine, die den Bau der Gotteshäuser leiteten. Aus den Klöstern stammend, hiefsen sie Brüderschaften; ihre Insignien waren geometrische Figuren, welche die Gesetze der Formation darstellten, deren Bedeutung aber geheim gehalten und nur den Eingeweihten bekannt gemacht wurde. Aus diesen Brüderschaften entstanden die sogenannten freien Maurer, nach deren ältester Constitution in England den Eingeweihten „die Erkenntnifs der Natur, das Verhältnifs der Kraft, das in ihr ist, vorzüglich die Wissenschaft von Zahl und Maafs offenbart werden soll.“ Krause die drei ältesten Urkunden der Freimaurer-Brüderschaft. I, 1. S. 23. II, S. 30. — Stieglitz a. a. O. S. 35. 420. 426.

von Zahl und Maafs im Allgemeinen dabei ergeben hat. Es ist daher jetzt unsere Aufgabe, die Bedeutung dieser einzelnen Zahlen- und Maafsbestimmungen nachzuweisen. Wenn wir dabei länger, als es für den nächsten Zweck nöthig scheinen möchte, verweilen werden, so geschieht diefs einestheils, weil dieselben Zahlen, mit denen wir es, der obigen übersichtlichen Zusammenstellung gemäfs, hier zu thun haben, wiederholt im Cultus vorkommen und demnach für unsre ganze Untersuchung wichtig sind, anderntheils aber in dieser Sache noch so wenig vorgearbeitet ist. Denn leider fehlt es bis jetzt an einer vollständigen genauen und vergleichenden Darstellung der symbolischen Zahlen- und Formenlehre des Alterthums, so erspriefslich sie auch in mehr als einer Hinsicht wäre. Namentlich aber kann sich die biblische Zahlensymbolik keiner auch nur irgend genügenden Untersuchung erfreuen. Mit den Prädikaten „rund" und „heilig" um sich werfend, glaubt man meistens der Sache genug gethan zu haben *).

§. 3.

Bedeutung der Zahl Drei (Dreieck).

Die Bedeutung dieser Zahl und also mittelbar auch der auf sie folgenden hängt von der Bedeutung der beiden vorhergehenden ab; wir müssen daher nothwendig auf den Anfang der Zahlenreihe zurückgehen. — Die alten orientalischen Religionssysteme beginnen bekanntlich mit einem Urwesen, aus dem sie nicht nur die Welt, sondern die Götter selbst, welche die Welt geschaffen, entspringen lassen. So lehren die Indischen Veda's, es sey uranfänglich „kein Seyn und Nichtseyn, *sat* und *asat* gewesen, sondern das grofse Es, *tad* oder Brahma (Parabrahma) habe sich erst selber zum Seyn manifestirt;" Alles hat in diesem „neutralen Abstractum" seinen letzten Grund, und der Weltschöpfer ist erst eine Offenbarung desselben; als Abstractum, dem alle Persönlichkeit abgeht, das aller Form entbehrt, wird es auch niemals in den Kreis der Mythe

*) Das einzige sich ausschliefslich mit der alten Zahlensymbolik beschäftigende Werkchen ist die Schrift von Meursius Denarius Pythagoricus. Lugd. Batav. 1631. So schätzbar auch diese Stellensammlung ist, so werden doch nur griechische Schriftsteller, und diese nicht vollständig angeführt. Besonders vermifst man den hier so wichtigen Joh. Laurentius Lydus de mensibus, einen zwar späteren Autor, der aber bekanntermafsen sehr alte Quellen vor sich hatte. (Vgl. die Vorrede der Ausgabe von Röther und Creuzer Symbolik I, S. 174 Note.) Auf die Quellen jener Lehre, die Ideen und Vorstellungen des Orients läfst sich Meursius gar nicht ein, und aufserdem fehlt es an kritischer Sichtung und Ordnung.

gezogen [1]). Bei den Persern heiſst dieses Urwesen *Sarvam akaranam* (Zeruane akerene), d. i. das ungeschaffene All [2]), von den Meisten, wiewohl nicht ganz richtig, nur auf die Zeit bezogen, „die keine Schranken kennt, nichts über sich hat, keine Wurzel, ewig gewesen ist und ewig seyn wird" [3]). Die Aegypter nennen dieſs Urwesen Athor oder Athyr, d. i. die alte Nacht, der dunkle verborgene Urgrund des Alls [4]). Insofern dieses abstracte Wesen aller Bestimmung und Besonderung entbehrt, insofern es form- und gröſsenlos ist, entspricht ihm in der Zahlenreihe auch keine bestimmte Zahl, sondern nur etwa die Null, jedoch nicht als reine Negation, sondern insofern sie (ohne Anfang und Ende durch ihre Kreisform) unterschieds- und bestimmungslos die ganze Zahlenreihe in sich verbirgt, also wie Kanne treffend sie bezeichnet: „der Zahlen Tod und Ursprung" ist [5]).

Obgleich noch kein wahres concretes Seyn, kommt diesem Abstractum doch jedenfalls eine positive Seite zu, welche die Möglichkeit ist zum wahren concreten Seyn zu gelangen. Diese wurde von den Alten Πόθος genannt, d. i. das Verlangen oder die Fortbewegung aus dem abstracten zum wahren Seyn, das Werden [6]). In dieser positiven Eigenschaft ist das abstracte, ununterschiedene All zugleich das abstracte Eins, τὸ ἕν, welches als solches auch die Zahl an sich, d. h. die abstracte, nicht concrete einzelne Zahl ist, und darum bei den Alten schlechthin „die Zahl" heiſst. In den pantheistischen Systemen, in welchen die Gottheit mit dem All in Eins zusammenfällt, führte daher die Gottheit diese Benennung [7]).

1) von Bohlen das alte Indien I, S. 145 fg. 161. Görres Mythengeschichte I, S. 75 fg. — Müller Glauben, Wissen und Kunst der Hindu I, S. 91. — Fr. v. Schlegel über Sprache und Weisheit der Indier. S. 148.

2) von Bohlen a. a. O.

3) Kleuker Zendavesta III, S. 55.

4) Kleuker Emanationslehre bei den Kabbalisten. S. 50. Creuzer Symbolik I, S. 519.

5) Kanne System der Indischen Mythe. S. 86.

6) Schelling die Gottheiten von Samothrace S. 11. 13. 55.

7) Von dem Philosophen Lysis, einem Schüler des Pythagoras, meldet Athenagoras (Apolog. pag. 49. ed. Rechenberg): ἀριθμὸν ἄῤῥητον ὁρίζεται τὸν θεόν. Simplicius (Phys. 3.) führt den Pythagoräischen Vers an: κέκλυθι, κύδιμ᾽ ἀριθμὲ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν. Lucian spottet über die Pythagoräer mit den Worten: ἐπὶ τουτέοισι δὲ γνώσεαι τὸν θεὸν ἀριθμὸν ἔοντα. Hierokles giebt aus dem ἱερὸς λόγος (vgl. ad carm. aur. pag. 224.) an: Gott sey „die Zahl der Zahlen." Als Aegyptische Lehre stellt Görres (Mythengeschichte II, S. 348.) unter Verweisung auf die Quellen auf: „Gottes Bild ist die Einheit aller

Mit dem Begriff Zahl ist aber nothwendig auch die einzelne Zahl gesetzt, denn die Zahl an sich existirt nur durch die Reihe der einzelnen Zahlen. Das Eins τὸ ἓν (die Zahl an sich) wird daher nothwendig die Eins ἡ μονάς. Als die erste wirkliche Zahl, als das Haupt und die Quelle der ganzen Zahlenreihe kann die Eins wohl mit der Zahl an sich verwechselt werden, dient aber doch vorzugsweise zur Bezeichnung der Gottheit als der Alles umfassenden Einheit [1]).

Die Eins ist jedoch ferner, was sie ist, nämlich eine besondere, einzelne, concrete Zahl, nur und allein durch die Zwei; diese macht erst eigentlich das Eins zu der Eins, und ohne die Zwei bleibt die Eins identisch mit dem All und der Zahl an sich. Die Natur der Zwei aber in ihrem Verhältniſs zur Eins ist das reine Getheiltseyn, die Trennung, der Unterschied, das Einandergegenüberstehen. So wird sie zur natürlichen Signatur des Gegensatzes, Streites, und, weil jede Trennung und jeder Gegensatz Mangel an Vollkommenheit und Vollendung ist, auch des Unvollkommenen nnd Unvollendeten, ja des Verderbens und Untergangs selber. Im Realen bezeichnet daher die Zwei die Materie gegenüber dem Nichtmateriellen und der Gottheit, als der Einheit [2]), das Weibliche gegenüber dem Männlichen [3]), die Unterwelt (das Todtenreich) gegenüber dem Reich des Lebendigen [4]), die Finster-

Dinge, Princip, Ursprung, Wurzel, alle Zahl erzeugend, selbst unerzeugt von irgend einer andern Zahl, und diese Einheit bringt hervor und vermehrt die Zahl, und aufgelöst zieht diese wieder sich in sie zurück."

1) Mit der Zahl an sich wird die Monas verwechselt bei Psellus, welcher sagt (vgl. Röther zu Joh. Laur. Lyd. de mens. pag. 42.): ἡ δὲ μονὰς, ἀριθμὸς οὐκ οὖσα, γεννητικὴ ἐστὶν ἀριθμῶν κ. τ. λ., auch bei Theo Smyrn. pag. 155.: ἡ μονὰς ἀρχὴ πάντων αὐτὴ ἐξ οὐδενός, ἀδιαίρετος καὶ δυνάμει πάντα. Beachtenswerth ist die Stelle aus Synes. Cyren. hymn. 3., wo von Gott gesagt wird: Μονὰς εἶ μονάδων, Ἀριθμῶν ἀριθμὸς Μονὰς ἠδ᾽ ἀριθμός. Athenagoras l. c. Μονάς ἐστιν ὁ Θεός, τοῦτ᾽ ἔστιν εἷς. — Macrob. Somn. Scip. 1, 6.: *Unum autem, quod* Μονὰς, *i. e. Unitas dicitur, . . . ipse non numerus, sed fons et origo numerorum. Haec monas initium finisque omnium, neque ipsa principii aut finis sciens, ad summum refertur Deum.*

2) Joh. Laur. Lyd. l. c. 2, 6.: Οἱ παλαιοὶ ὡς ὕλην καὶ ἑτερότητα τὴν δυάδα παραλαμβάνουσι. — Theol. Arithm. 9. pag. 7.: ἔτι τὴν ὕλην τῇ δυάδι προσαρμόττουσιν οἱ Πυθαγορικοί.

3) Vgl. das oben S. 133. not. 4. angeführte Fragment des Epimenides von Creta.

4) Joh. Laur. L. l. c. Nachdem er bemerkt, die Zwei komme κατὰ τὸ ἄπειρον τοῦ ἀριθμοῦ dem Pluto und den καταχθονίοις zu, fährt er fort: ἅιδην δὲ αὐτὸν καλοῦσιν· ἡ γὰρ δυὰς ὡς ἀνείδεος καὶ ἀόριστός ἐστιν, ὅθεν αὐτὸς τῶν ἀειδῶν καὶ ἀπόστασιν ἀπὸ τῶν θείων ἐσχηκότων βασιλεὺς εἶναι λέγεται.

nifs und Nacht gegenüber dem Lichte und dem Tage [1]), das Feuchte und dessen Repräsentanten, den Mond, gegenüber dem Feuer und der Wärme (Sonne) [2]), das Vergängliche und dessen Repräsentanten die Zeit gegenüber dem Unvergänglichen und Ewigen [3]). Im Idealen hingegen stellt die Zwei den Gegensatz des Falschen und Irrigen zum Wahren, des Bösen zum Guten vor [4]). Da die Zwei auch die erste gerade Zahl ist, so betrachtete man sie als Wurzel, Quelle und Repräsentant alles Geraden überhaupt und trug ihre Bedeutung im Realen und Idealen auf das Gerade als solches über [5]).

Das reine Getheiltseyn, welches die Natur der Zwei ausmacht, hört auf zu seyn, was es ist, wenn es durch ein Drittes, das hinzutritt, vermittelt wird. Das vermittelte und aufgehobene Getheiltseyn ist aber *eo ipso* wiederum das Einsseyn, die Einheit, jedoch nicht jene unvermittelte, unbestimmte, mit der Zahl an sich identische, aus welcher die Zwei und der Gegensatz hervorgegangen, sondern die vermittelte, welche den Gegensatz und Unterschied in sich aufgenommen und aufgehoben hat, also die wahre, concrete, vollkommene Einheit. Diese Einheit stellt also die **Drei** dar [6]). Sie wird defshalb geradezu die Eins, auch die erste Zahl

1) **Plutarch.** de Isid. cp. 48.: οἱ μὲν Πυθαγόρικοι διὰ πλειόνων ὀνομάτων κατηγοροῦσι τοῦ μὲν ἀγαθοῦ τὸ ἓν τὸ λαμπρόν· τοῦ δὲ κακοῦ τὴν δυάδα τὸ σκοτεινόν.

2) Nach **Joh. Laur. Lyd.** l. c. war der zweite Tag der Woche (Mondtag) dem Monde als τῇ τῆς ὕλης ἐφόρῳ geweiht.

3) **Joh. Laur. Lyd**, de mens. 4, 44. Ὀρθῶς οὖν Φιλόλαος τὴν δυάδα Κρόνου σύνευον εἶναι λέγει, ὃν κατὰ τὸ προφανὲς Χρόνον ἄν τις εἴποι· συνάπτεται δὲ τῷ Χρόνῳ ἡ δυάς, ὡς τῆς φθορᾶς αἰτίῳ.

4) Ibid. cp. 2, 6.: ὁ δυὸ ἀριθμὸς, πρῶτον μὲν, ὅτι κενός ἐστι καὶ οὐ ναστὸς, τὸ δὲ μὴ πλῆρες οὐ καθαρόν· ἀρχὴ δὲ ἀπειρίας καὶ ἀνισότητος. Vgl. aufser der eben angeführten Stelle des Plutarch de Is. 48. noch de plac. philos. 1, 7., wo von Pythagoras erzählt wird, er habe τὴν ἀόριστον δυάδα δαίμονα καὶ τὸ κακὸν genannt.

5) Vgl. aufser den bereits angeführten Stellen aus **Joh. Laur. L.** die gleichfalls schon citirte aus Plutarch de Is., wo unter den Namen der Zwei auch τὸ ἄρτιον vorkommt. Besonders verdient Erwähnung die Tafel Lo-schu der Chinesen, die Schrift aus dem Flusse Lo, welche der Kaiser Yu 2200 Jahr vor Christo vom Himmel empfangen haben soll. Sie hat schwarze und weifse Kugeln. Die schwarzen stellten die geraden Zahlen 2. 4. 6. 8. vor, die weifsen die ungeraden 1. 3. 5. 7. 9. Das Gerade bezeichnet dann alles Unvollkommene, Kälte, Nacht, Mond, Wasser, Erde, Weiblich, Krankheit, Unglück; das Ungerade hingegen alles Vollkommene, Sonne, Feuer, Himmel, Wärme, Tag, Männlich u. s. w. Vgl. **Du Halde** Beschreibung des Chin. Reichs II, S. 342. **Görres** Myth. Gesch. S. 63.

6) **Dionyfs** von Halikarnafs (Antiq. Rom. 3.) erzählt den Streit der Curiatier und Horatier: man habe **drei** Männer aus beiden Städten ge-

genannt [1]), und bezeichnet überhaupt jedes Seyn, das in sich eins und vollkommen ist, also — denn zur Vollkommenheit gehört vor Allem Integrität — jedes in sich abgeschlossene, wahre Ganze [2]). So im Realen das Eine grofse Ganze der Welt, es hat die drei Theile Himmel, Erde, Meer, oder: Oberwelt, Mittelwelt, Unterwelt; die Zeit bewegt sich als Ganzes in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; und überhaupt jedes wahrhaft Ganze in Raum und Zeit hat Anfang, Mittel und Ende, so dafs die Dreitheiligkeit aller Dinge als etwas Ausgemachtes bei den Alten galt [3]), ja zum Sprüchwort wurde [4]). Im Idealen ist Drei die Zahl, innerhalb deren der Begriff seinen Verlauf macht, daher jede wahrhafte Idee, jedes geistige Ganze und Vollkommene sie an sich trägt [5]). Da aber die höchste vollkommenste und umfassendste aller Ideen die Idee der Gottheit ist, die Uridee, und von der Gottheit alles

wählt, die vor Aller Augen kämpfen und so den Streit schlichten sollten: ἐπιτηδειότατον γὰρ εἶναι τὸν δὲ τὸν ἀριθμὸν εἰς πᾶσαν ἀμφισβητομένου πράγματος διαίρεσιν· ἀρχήν τε καὶ μέσα, καὶ τελευτὴν ἔχοντα ἐν αὐτῷ. Heraklit sagt bei Plato im Gastmahl 14. pag. 30. ed. Ast.: τὸ γὰρ ἕν φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι, d. i. das Eine, indem es sich von sich trennt, einigt sich (dann wieder) mit sich.

1) Jamblich. vita Pyth. 1, 28.: man opfere dreimal und Apollo gebe Orakel vom Dreifufs, διά τὸ κατὰ τὴν τριάδα πρῶτον φῆναι τὸν ἀριθμόν. — Justin. Mart. pag. 379. μονὰς γὰρ ἐν τριάδι νοεῖται καὶ τριὰς ἐν μονάδι γνωρίζεται. — Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 7.: ἰδικῶς ἀριθμὸς ἡ τριὰς καλεῖται, μερισμὸν ἢ διαίρεσιν οὐκ ἐπιδεχόμενος. Ibid. 4, 44.: ἡ γὰρ τριὰς ἀρχὴ ἀριθμοῦ . . . τῇ γὰρ δυάδι συνελθούσης μονάδος, πρῶτος ἀριθμὸς ἐτέχθη, ὃς καλεῖται ὑπ' ἐνίων τέλειος, ότι πρῶτος τὰ πάντα σημαίνει, καὶ πρῶτος ἔδειξεν ἀρχὴν, μέσα τέλος. — Psellus 1, pag. 2.: ἡ τριὰς ἀριθμός τε κυρίως καὶ ἀριθμῶν ὁ πρῶτος, ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα ἔχων, ἀρχὴ πληθύος.

2) Theo Smyrn. p. 157.: ἡ τριὰς πρώτη ἀρχὴν καὶ μεσότητα καὶ τελευτὴν ἔχει· διὸ καὶ πρώτη λέγεται πάντα εἶναι. Pollux 6, 2.: ὅτι τὰ τρία πρῶτος τέλειος ἀριθμός. Ebenso Plutarch. Sympos. 9, 3.

3) Aristot. de coelo. 1, 1. Παρὰ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἄλλο μέγεθος, διὰ τὸ τὰ τρία πάντα εἶναι, καὶ τὸ τρὶς παντῇ· καθάπερ γάρ φασι καὶ Πυθαγόρειοι τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τρισὶν ὥρισται. — Pletho Schol. ad Orac. Mag. φησὶ δὲ περὶ Ζωροάστρου Πλούταρχος, ὡς τριχῆ τὰ ὄντα διέλοι. — Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 7. führt aus den Chaldäischen Orakeln den Vers an: τῆς δὲ γὰρ ἐν τριάδος κόλποισιν ἐπάρχεθ' ἅπαντα.

4) Maximus Thyr. diss. 24.: πείθομαι γὰρ Ὁμήρῳ λέγοντι· τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται. — Psellus de op. daem. ὃ κατὰ μηδὲν τῆς Ἑλληνικῆς ἐστὶ μυθολογίας ἀπολειπόμενον, κατὰ τὸ τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται. — Cydonius de morte condemn. Οὐκοῦν τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον· τριχθὰ πάντα δέδασται.

5) Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 7. Ἰστέον τοίνυν, ὅτι τρεῖς τριάδας ὁ Τίμαιος παραδίδωσι, καὶ μάρτυς ὁ Πρόκλος ἐν ὑποτυπώσει τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας, φάσκων, ὅτι ἡ τῶν νοητῶν ἀκρότης (τριὰς οὖσα νοητὴ) καὶ μονάς ἐστιν· ἑνὰς γὰρ τυγχάνειν δύναται ἐν ἑαυτῇ, τὴν πασῶν δυνάμεων αἰτίαν ἔχουσα καὶ οὐσίαν, ὥς φησιν ὁ Παρμενίδης· πάντα γὰρ τὰ νοητὰ ἐν τῇ τριάδι περιέχεται, καὶ πᾶς ὁ θεῖος ἀριθμὸς ἐν τῇ ταύτῃ προελήλυθεν, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς Λογίοις· Τῆς δε γὰρ ἐκ τριάδος πᾶν πνεῦμα πατὴρ ἐκέρασε. (Man vergleiche damit die Begriffsdialektik der Hegelschen Schule.)

Seyn im Realen wie im Idealen herrührt, ihr daher auch ausschliefslich wahres vollkommenes Seyn zukommt, so ist die Drei die eigentlich göttliche Zahl, die Signatur des göttlichen Wesens, der göttlichen Natur als solcher [1]. Alles daher, was irgendwie Bild und Spiegel der Gottheit ist, oder in unmittelbarer Beziehung zu ihr steht, hat das Gepräge der Drei, in ihr vollendet sich jedes Göttliche überhaupt [2]. Darum wurde auch Alles, was als ein göttliches, vollkommenes Ganze göttlichen Charakter erhalten sollte, irgendwie durch die Drei bezeichnet, die somit das wahre Gotteszeichen ist [3]. Nicht aber nur im Allgemeinen dient die Drei zur Bezeichnung des göttlichen Wesens, sondern vorzüglich stellt sie dasselbe in seiner Eigenschaft als Grund und Quelle alles Seyns aufser ihm, also als schaffendes, zeugendes, hervorbringendes, als Schöpfer oder Demiurg dar [4]. Wie endlich die Zwei als erste gerade Zahl ihre Bedeutung auf das Gerade überhaupt überträgt, so theilt auch die Drei als die eigentlich erste ungerade Zahl ihre Bedeutung allem Ungeraden mit und giebt ihm im Allgemeinen den Charakter der Göttlichkeit [5].

1) Servius ad Virg. Eclog. 8, 75. *Ternarium numerum perfectum summo Deo assignant, a quo initium et medium et finis est.* Plato de leg. IV, 716.: Ὁ μὲν θεὸς, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ἁπάντων ἔχων. Vgl. weiter die gleich folgende Uebersicht.

2) Plutarch. de Isid. cp. 56.: ἡ δὲ κρείττων καὶ θειοτέρα φύσις ἐκ τριῶν ἔστι.

3) Aristot. de coelo 1, 1. (5.): διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης καὶ πρὸς τὰς ἁγιστείας τῶν θεῶν χρώμεθα τῷ ἀριθμῷ τούτῳ. Servius l. c.: *Omnium prope deorum potestas triplice signo ostenditur, ut Jovis fulmen trifidum; Neptuni tridens, Plutonis canis triceps. Apollo, idem Sol, idem Liber Omnia ternario numero continentur, ut Parcae, Furiae, Hercules etiam trinoctio conceptus, Musae ternae, etc.* — Auson. in gryphotern.: *Ter bibe, trisnumerus super omnia.* — Nicomach. Theol. arithm.: τρίς δὲ καὶ σπένδουσι καὶ τρὶς ἐπιθύουσι οἱ τελειωθῆναι τὰς ἑαυτῶν εὐχὰς αἰτοῦντες παρὰ θεοῦ. — Anatol. eei Meursius 5, pag. 37.: εὐχαὶ καὶ σπονδαὶ τρὶς γίνονται.

4) Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 7.: ἡ γὰρ (sc. τριὰς) περιττὴ καὶ περαίνουσα ἰσότης δημιουργός ἐστιν κατὰ τὴν τετράγωνον φύσιν· τὸ γὰρ θεῖον τρισὶ τούτοις χαρακτηρίζεται, τῷ ἐφετῷ, τῷ ἱκανῷ, τῷ τελείῳ. — Ἴσμεν, ὅτι ἡ τριὰς τὴν τῶν θείων πρόοδον ἐκίνησε, καὶ στάσιν αὐτοῖς τὴν αἰωνίον ἀπειργάσατο ἐν τῶν αὐτῶν ἕδει. — Διὰ τοῦτο οἱ Πυθαγόρειοι τριάδα μὲν ἐν ἀριθμοῖς, ἐν δὲ σχήμασι τὸ ὀρθογώνιον τρίγωνον ὑποτίθενται στοιχεῖον τῆς τῶν ὅλων γενέσεως. — Ibid. 4, 21. heifst die τριὰς auch ἀρχὴ γενέσεως. Auch Proklus nennt die Drei τριὰς δημιουργική. Vgl. Plutarch de Isid. cp. 36. — Creuzer Symbolik II, S. 485. und zu Cic. de nat. dor. 3, 21.

5) Virgil. Eclog. 8, 73.: *Terna tibi haec primum triplici diversa colore Licia circumdo, terque haec altaria circum Effigiem duco; numero deus impare gaudet.*

Was die Drei als Zahl, dasselbe bedeutet das Dreieck als die ihr entsprechende Form. Wie die Drei die erste wahre Einheit und damit gewissermafsen die erste Zahl ist, so ist das Dreieck unter allen Formen und Gestalten die erste, Eine, ganze, denn weder der Punkt als rein Gedachtes, noch die Linie als blofse Ausdehnung hat Gestalt. Das Dreieck ist, obwohl aus drei Linien und Winkeln bestehend, doch ein untheilbares, somit vollkommenes Ganze; alle andern Gestalten können nicht weiter als zuletzt auf diefs untheilbare Ganze zurückgeführt werden, und gehen somit alle von dieser Grund- und Urgestalt aus [1]). Die Figur des Dreiecks ist daher nicht nur Symbol des göttlichen Seyns überhaupt, sondern namentlich der schaffenden und zeugenden Kraft der Gottheit [2]).

Merkwürdig ist, was diese Symbolik der Drei betrifft, der *consensus populorum* [3]). Alle Religionssysteme der alten Welt stimmen darin überein, dafs sie die höchste Gottheit als eine Dreiheit vereinigter, Ein Ganzes bildender Götter darstellen, und während jenes Eine Urwesen ein blofses Abstractum, neutral und unpersönlich ist, tritt die göttliche Persönlichkeit immer erst in dieser Dreiheit auf, aus welcher dann wieder die andern Gottheiten hervorgehen. Uebrigens läfst sich erwarten, dafs in den Naturreligionen vermöge der allgemeinen Vermischung des Natürlichen und Göttlichen auch die ideale Bedeutung der Drei stets so in die reale überfliefst, dafs eine Trennung nicht leicht möglich ist. Zur Bestätigung lassen wir eine gedrängte Uebersicht hierhergehöriger Vorstellungen folgen.

Am bestimmtesten findet sich die bisher meist aus Griechischen Schriftstellern nachgewiesene Symbolik der Drei bei den alten Indern. Aus dem grofsen „Es" oder Parabrahm, das ohne Zahl und Form ist, geht zuerst jene allbekannte Trimurti oder Vereinigung der drei Mächte hervor: Brahma (der Schöpfer), Wischnu (der Erhalter), Schiwa (der Zerstörer, Formenwechsler, Wiederbringer). Es sind diefs nur verschiedene concrete Formen oder Manifestationen des Einen göttlichen Urwesens, dessen Begriff nach Indischer Anschauug in den drei Momenten des Schaffens,

1) Ueber die Verbindung der symbolischen geometrischen Figuren mit den symbolischen Zahlen besonders bei den Pythagoräern vergl. Brucker hist. crit. philos. I, pag. 1060. sq.

2) Creuzer Symbolik I, S. 568. S. 667. Baur Symbolik II, 1. S. 52.

3) Görres Mythengeschichte II, S. 641.: „Aus jener Zweiheit, selbst von der ersten Einheit ausgegangen, wird durch alle Mythen die Dreiheit."

Erhaltens und Zerstörens seinen Verlauf macht [1]). Erst die Trimurti, nicht aber jenes Urwesen, ist als persönliche Gottheit, Gegenstand der Verehrung und erscheint vielfach auf Bildwerken und in Tempeln. Die drei Personen der Trimurti werden auch einzeln dargestellt und verehrt; doch ist diefs selten der Fall mit Brahma, „weil er häufig mit dem abstracten Urwesen, dessen active Kraft er vorstellt, identificirt erscheint“ und „der Act der Schöpfung als vorbei“ betrachtet wird [2]). Nach den beiden andern aber zerfallen die Inder bekanntlich in die zwei religiösen Partheien, Wischnuiten und Schivaiten. Besonders häufig erscheint nun die Drei als Signatur des Schiwa, der auch Mahadeva, d. i. der grofse Gott heifst, welcher, indem er Alles verschlingt, zugleich Alles erzeugt. Sein Symbol ist der Triangel mit der Spitze nach oben (mit nach unten gekehrter Spitze ist das Dreieck Insigne des Wischnu) [3]), daher das Dreieck überhaupt von Indischen Autoren „der Ursprung und Quell aller Dinge“ genannt wird [4]). Aufser den beiden gewöhnlichen Augen hat Schiwa's Bild noch ein drittes auf der Stirne; daher sein Beiname *Trilochanas*, d. i. dreiäugig. Nach von Bohlen soll diefs „seine Allwissenheit durch die dreifache Welt: Himmel, Erde und Unterwelt anzeigen“ [5]).

1) Vgl. Müller Glauben, Wissen und Kunst der Hindu S. 189., wo mehrere Stellen aus Indischen Büchern angeführt sind, von welchen wir hier nur Eine herausheben wollen: „Das einzige höchste Wesen zeigt sich durch Schöpfung, Erhaltnng und Zerstörung. aber es ist nur Eins. Sich zu Einer dieser drei innigst mit einander verbundenen Formen wendend, wendet man sich zu allen, das heifst zu dem einzigen Gott selbst. Wisset, ihr Sterblichen, Wischnu, Brahma, Schiwa, sind Einer Gottheit ausfliefsende Lichter; sie fliefsen in drei Formen aus einander und vermengen sich wieder; denn kein Unterschied trennt sie; ihre Wesenheit ist Eins, ist der einzige höchste Gott. Brahm als Weltschöpfer wird Brahma genannt, als Welterhalter Wischnu, als Formenwechsler zwischen Geburten und Wiedergeburten Schiwa.“ v. Bohlen das alte Indien II, S. 313: „der Matsya Purana erklärt geradezu, dafs das grofse Eine bestimmt erkannt werde, als drei Götter in Einer Person, *ekâ mûrtis trayo devâs.*“ — Creuzer Symbolik I, S. 583.

2) von Bohlen das alte Indien I, S. 202.

3) Ebendas. S. 205—207.

4) Müller a. a. O. und S. 281. Baur Symbolik II, 1. S. 52.

5) Eine merkwürdige Parallele hiezu ist der Jupiter trioculus. Zu Larissa war nach der Erzählung des Pausanias (Corinth. 24.) ein altes Schnitzbild des Jupiter, das zwei Augen am gewöhnlichen Ort und ein drittes auf der Stirne hatte. Er bemerkt dabei, dafs sich die drei Augen auf Jupiter beziehen der im Himmel, unter der Erde (als Pluto) und im Meere (als Neptun) herrsche; aus dieser Ursache, weil er ja nur Ein Gott sey, der in den drei durch das Loos getrennten Theilen der Welt regiere, habe wohl der, der das Bildnifs verfertigt, demselben drei Augen zum Sehen gegeben. Auch Proklus sagt, die Theile der τριὰς δημιουργικὴ seyen die drei: Zeus, der Vater, Poseidon, die Kraft, δύναμις, und Pluto, der Geist, νοῦς. — Vgl. Creuzer Symbolik II, S. 485.

Als Insigne führt er den Dreizack, *trisula*, woher er schon im Ramayana den Namen *triphalas* führt, wörtlich dreispitzig, so viel als *trikantakas*. Sein gewöhnlicher Typus ist der Linga, d. i. Zeugungsglied, welches durch jede Pyramiden- oder Obeliskenform dargestellt wird [1]. — Die Welt, das Erzeugnifs und Bild der Gottheit, theilt der Inder in drei Welten, *trailokya*, nach den drei Dimensionen des Raums: unten, mitten, oben; die verschiedenen Wesenordnungen sind ihm in diese drei Welten nach drei Grundkräften *traigunya* vertheilt [2]. Auch der Mensch, den der Inder theils als Mikrotheos, theils als Mikrokosmos zu betrachten gewohnt ist [3], erscheint ihm als ein dreifaches Ganze; er hat eine grobe Natur (Kasif), eine subtile (Latif) und eine vernünftige oder zurechnungsfähige (Aidia) [4], mit andern Worten: Leib, Seele, Geist; ersterer geht aus vom Zeugungsglied, die zweite hat ihren Sitz im Herzen, der dritte im Kopf [5]. Der Himalaya wird als ein Gottheitsberg durch seine drei Spitzen bezeichnet, auf deren einer Schiwa seine Residenz hat; das heilige Feuer ist gleichfalls ein dreifaches [6], u. s. w. Von rein idealer Seite erscheint die Drei in der Indischen Philosophie, die überhaupt drei Erkenntnifswege statuirt [7]. — Auch die Buddhisten haben weuigstens das Formelle der altindischen Trias in ihre Lehre aufgenommen; ihre Dreiheit besteht aus den „drei Vortrefflichsten, nämlich: Buddhas, als in der Offenbarung stehend, Dharmas, als das geoffenbarte Wort, und Sangghas, die Schaar der Gläubigen, welche diefs Wort befolgt“ [8].

Sehr deutlich zeigen sich die Vorstellungen von der Drei in ihrem Verhältnifs zur Eins auch bei den Chinesen [9]. Von dem göttlichen Urwesen Tao, d. i. Drei-Eins, in dem alle Wesen enthalten sind, der der Abgrund aller Vollkommenheiten ist, lehrte

1) v. Bohlen a. a. O. I, S. 208 fg.

2) Ebendas. I, S. 173.

3) Müller a. a. O. S. 350 fg.

4) Görres Mythengeschichte I, S. 94. 98. 181. v. Bohlen I, S. 176.

5) Müller a. a. O. S. 351. und S. 581.: „Kopf, Brust, Zeugungstheile sind die menschliche Trias, Geist, Seele, Begierde; Licht, Wärme, Gluth; Sonne, Mond, Erde.“ — Vgl. überhaupt über die das All und den Menschen durchdringende Indische Dreiheit Stuhr die Chin. Reichsreligion und die Systeme der Indischen Philosophie. S. 49 fg.

6) v. Bohlen das alte Indien I, S. 207. 237.

7) Ebendas. II, S. 313.

8) Ebendas. I, S. 340.

9) Stuhr die Chinesische Reichsreligion. S. 6 fg.

Tao-tsee: „durch seine Natur ist Tao Eins, der Erste hat den Zweiten gezeugt, Zwei haben den Dritten hervorgebracht, die Drei aber haben alle Dinge gemacht. Umsonst fragt ihr eure Sinne über alle Drei, eure Vernunft kann allein davon etwas sagen, und sie wird es euch sagen, dafs sie nur eins sind" [1]). Diese göttliche Dreiheit offenbart sich denn auch in der Schöpfung der Welt: „weil Tao dreieinig ist, so brachte der Erste die Welt hervor, der andre brachte Ordnung in die Verwirrung, der dritte legte den Wechsel von Tag und Nacht in die Welt;" nicht minder ist sie auch in den Menschen, als Bild Gottes, aufgenommen [2]). Das Dreieck ist Signatur der Dreieinheit; das hochgeschätzte Buch Chueun sagt von ihm, es bedeute Drei vereint in Einem, und die Erklärung der ältesten Schriftzeichen, Lieuchtsing, bemerkt: „es ist die Vereinigung der drei Thai, vereint walten sie gemeinschaftlich, schaffen und nähren" [3]). Als himmlisches oder Gottheitszeichen erscheint es auch darin, dafs die erste und vornehmste Provinz des „himmlischen Reiches," Petcheli dreieckte Gestalt hatte und wiederum in dreimal drei Gebiete zerfiel [4]). Der Dreifufs ist bei den Chinesen ein uraltes heiliges Bild, Gegenstand religiöser Verehrung, und wird von ihnen mit dem Namen „Geist" bezeichnet [5]). Auch im Cultus erscheint die Drei. So z. B. bemerkt das Buch Seeki: „Ehemals opferte der Kaiser feierlich alle drei Jahre dem Geiste der Dreiheit und Einheit" [6]).

Was die übrigen Religionssysteme des Orients betrifft, so fehlt es zwar meist an genauen und zuverlässigen Quellen, namentlich bei den Chaldäern, Babyloniern und Phöniciern. Demungeachtet ist es doch aufser allem Zweifel, dafs auch sie die Idee des Einen Gottes in drei Götter vertheilten. Aus der geschlechtlichen Dualität Thaute und Apasson lassen die Chaldäer die Dreiheit Anos, Illinos, Aos hervorgehen [7]), und die freilich nicht ganz lautere,

1) Görres Mythengeschichte I, S. 152. Dasselbe sprach nach Couplet auch der Chinesische Philosoph Lilaokium aus mit den Worten: „Das Gesetz oder die Vernunft [Tao] brachte Eins hervor, Eins brachte Zwei, Zwei brachte Drei, Drei brachten alle Dinge hervor." Vgl. Stollberg Geschichte der Relig. Jesu Christi. I, Beil. S. 394., besonders Stuhr a. a. O. S. 19.

2) Görres a. a. O. I, S. 153. 154.

3) Stollberg a. a. O.

4) Du Halde Beschreibung des Chines. Reichs I, S. 131.

5) Görres a. a. O. II, S. 642. Creuzer Symbolik II, S. 200.

6) Görres a. a. O.

7) Görres a. a. O. S. 309. 311.

jedenfalls aber ächtchaldäische Grundelemente enthaltende Quelle der sogenannten Chaldäischen Orakel [1]) sagt: „Die Einheit hat die Zweiheit hervorgebracht, die bei ihr wohnt, und im intellectuellen Lichte leuchtet; daraus aber ist die Dreiheit geworden, die durch die ganze Welt leuchtet“ [2]). Damit hieng zusammen das dreimalige tägliche Beten und dreimalige Kniebeugen vor der höchsten Gottheit [3]). Babylonische Bildwerke, von denen ein Mehreres im folg. §., zeigen gleichfalls eine höchste Dreiheit. Das Centralheiligthum der Babylonischen Religion, der Belustempel zu Babylon, enthielt drei neben einander befindliche kolossale Götterbilder[4]). Die Phönicische Theologie giebt dem Universum drei Principien, Jupiter (Himmel), Erde und Amor, der die beiden eint und Ursache der Schöpfung ist. So nach Pherecydes; nach Sanchuniathon entwickelt sich aus dem dunkeln Chaos der Erstgeborene und mit ihm die Dreiheit: Ulomus, Olusoros, Eliun, oder Licht, Feuer, Flamme [5]). Vergleichenswerth damit ist die Kabbalistische Lehre, welche aus der geschlechtlichen Zweiheit יה den „Erstgebornen“ hervorgehen läſst, diesen als den „allereigentlichsten Schöpfer aller Dinge“ bezeichnet, und ihm das dreifache Wesen zuschreibt: Licht, Geist (Athem), Leben [6]). In der Persischen Lehre, die zwar vorherrschend Dualismus scheint, steht doch zwischen den beiden aus der Zeruane akerene hervorgegangenen Gegensätzen, Ormuzd und Ahriman, ein drittes göttliches Wesen in der Mitte, das auch geradezu Mittler genannt und nach einigen Nachrichten sogar als der höchste Gott verehrt wurde, Mithras [7]). Er heiſst der Dreifache, und Schöpfer der Welt oder Herr der Zeugung [8]); das Dreieck ist seine symbolische Signatur [9]).

Die Aegyptische Lehre stellt als oberste aus der Urnacht hervorgegangene Dreiheit Kneph (Amun), Phthas, und Osiris auf,

1) Kleuker Zendavesta. Anhang I, 2. S. 84.

2) Oracul. Chald. 5, 1.

3) Görres. S. 299.

4) Görres. S. 302.

5) Görres. II, S. 451. 452. Müller a. a. O. S. 144.

6) Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten. S. 9. 10.

7) Plutarch de Isid. cp. 46. Μέσον δὲ ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι, διὸ καὶ Μιθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσιν. — Hesych.: Μίθρας, ὁ πρῶτος ἐν Πέρσαις θεός. — Cudworth systema intell. I, pag. 333 sq.

8) Dionys. Areop. epist. 7, 2. (pag. 91.) führt er den Namen τριπλάσιος. Porphyr. de nymph. antr. pag. 254. 265.: δημιουργὸς καὶ γενέσεως δεσπότης. — de abstin. 4. pag. 165.: ποιήτης καὶ πατὴρ τῶν πάντων.

9) Creuzer Symbolik I, S. 779.

die real Licht, Feuer, Sonne, ideal Allmacht, Weisheit, Güte bezeichnen [1]). Bei den Pamylien, einem phallischen Feste, wurde als schöpferisches Gottheitszeichen ein Bild mit einem dreifachen Zeugungsgliede, was an den oben angeführten Namen Schiwa's *Triphalas* erinnert, herumgetragen [2]), und Cedrenus bemerkt, Hermes unterscheide in der Gottheit drei Attribute, die eine einzige Natur zusammensetzten [3]). Dieser Dreiheit gemäfs zerfällt dann auch die Welt selbst in drei Theile, denen wieder in Aegypten, dem Bilde der Welt (s. oben Kap. 1. §. 3.) drei Regionen entsprechen, in deren jeder eine der drei höchsten Gottheiten verehrt ward [4]). — Den Griechischen Theogonien liegt meist die Orphische Lehre zu Grunde, welche anerkanntermafsen aus dem Orient stammt, und daher gleichfalls eine göttliche Dreiheit an die Spitze stellt. So verschieden auch die Namen derselben angegeben werden, wird doch stets die Dreizahl streng festgehalten [5]). Auch die nicht minder aus dem Orient stammende Samothracische Lehre beginnt mit der Dreiheit Axieros, Axiokersa, Axiokersos, aus der Alles hervorgeht [6]). Von der Dreiheit Zeus Pluto Poseidon, Himmel Erde Meer, Oberwelt Mittelwelt Unterwelt war bereits oben die Rede, sowie von Zeus selbst, der, als Anfang Mittel und Ende in sich schliefsend, bei den Orphikern τελειος heifst [7]). Dafs die Italischen Völker eine höchste göttliche Dreiheit verehrten, läfst sich hieraus schon von selbst erwarten, und wie heilig die Drei als in genauester Beziehung zur höchsten Gottheit stehend bei den Römern war, hat sich uns schon dargethan. Bekannt ist die Capitolinische Trias: Jupiter Juno Minerva [8]).

Auch die Nordischen Völker hatten sämmtlich eine höchste Dreiheit. Bei den alten Preufsen hiefs sie Perkunos, Pikollos, Potrimpos; bei den Schweden Thor, Odin und Friggo; der höchste

1) Creuzer I, S. 290. — Görres II, S. 642. Jamblich. de myst. 8, 3. Cudworth systema intell. I, pag. 412 sq.

2) Plutarch. de Isid. cp. 36.

3) Görres II, S. 368. — Cyrill. contra Julian. pag. 33.

4) Görres II, S. 443. 406. Plutarch. de Isid. cp. 56. Αἰγυπτίους δὲ ἂν τις εἰκάσειε τῶν τριγώνων τὸ κάλλιστον, μάλιστα τούτῳ τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ὁμοιοῦντας.

5) Die meisten Namen hat Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 152. zusammengestellt. — Cudworth systema intell. I, pag. 352.

6) Schelling die Gottheiten von Samothrace. S. 39. 116. Anm. 117.

7) Schelling a. a. O.

8) Cudworth. systema intell. I, pag. 545 sq.

Gott der Pommern und Wenden hiefs Triglav, d. i. der Dreiköpfige der seinen Tempel auf dem mittlern der drei Hügel hatte, auf denen Stettin erbaut war; die Skandinavische Dreiheit war Othin, Vile und Ve; die altirländische Kriosan, Biosena und Siva [1]). Die grofse Esche Igdrasil, der Nordische Baum des Lebens oder alles Daseyns, der Weltbaum, hat drei Wurzeln; die eine reicht in die Unterwelt oder Hölle, Niflheim, die zweite geht zum Riesenlande, die dritte ist in der Mitte von Asgard, wo die Götter zu Gerichte gehen, und unter ihr die heilige Quelle der Zeit, wo die Nornen Urda, Verandi, Sculda, d. i. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wohnen [2]).

Endlich findet sich die göttliche Dreiheit auch bei den Völkern Amerika's. Nach dem Spanischen Missionär Cavallero soll das Volk der Manacicas einen Urgeist kennen, Omequeturiqui, aus welchem die drei Götter Uragozoriso, Urasana, Urapo hervorgegangen; zusammen nannten sie die drei Tinimaakas, d. i. Trinität [3]). In Cuquisako in Westindien fand Akosto eine Kapelle, in der ein grofses Götterbild stand mit Namen Tangalanga, was so viel heissen soll als: Eins in Dreien und Drei in Einem [4]). Einzelne Amerikanische Stämme verehrten in der Sonne eine Dreiheit, die sie in drei Bildern darstellten: Aponti, Vatersonne, Churunti, Sohnsonne, Intiaquaoqui, Brudersonne [5]). Nach d'Urville verehren auch die Neuseeländer drei höchste Götter: Mavi-Ranga-Rangui (Bewohner des Himmels), Tipoko, Gott des Zorns und des Todes, Towaki oder Tauraki, Herr der Elemente [6]).

Ein so auffallend gleicher Gebrauch der Drei bei allen alten Völkern kann unmöglich Zufall seyn, sondern mufs seinen Grund in der menschlichen Denk- und Anschauungsweise überhaupt haben. Darum läfst sich denn von selbst erwarten, dafs, wenn diese Zahl auch bei den Hebräern im Cultus und sonst prägnant vorkommt, sie, im Allgemeinen wenigstens, dieselbe Bedeutung haben werde. Zwar fehlt dem Mosaismus begreiflicher Weise jenes

1) Mone Geschichte des Nordischen Heidenthums S. 178. — Münter die Religion des Nordens vor den Zeiten Odin's, im Archiv für alte und neue Geschichte von Stäudlin und Tzschirner III, S. 251. — Görres M. G. II, S. 643. — Stollberg Betrachtungen und Beherzigungen der h. Schrift.

2) Görres II, S. 584.

3) Müller a. a. O. S. 183.

4) Stollberg Geschichte der Religion Jesu Christi I, S. 397.

5) Ebendaselbst.

6) Allgemeine Kirchenzeitung 1833. nr. 134.

abstracte Urseyn, aus dem Gottheit und Welt hervorgehen, ingleichen weifs er nichts von Dualismus, daher ihm denn auch die Symbolik der abstracten mit der Zahl an sich identischen Eins und der den reinen Gegensatz darstellenden Zwei fremd ist. Nichts desto weniger aber gebraucht er die Drei zur Bezeichnung alles vollkommenen Seyns, also jedes Einen Ganzen, zu dem Anfang, Mittel und Ende gehört. Daher Drei und Dreimal hier, wie überall, sprüchwörtlich vorkommt. Alles, was recht, ganz, vollkommen geschehen soll, geschieht dreimal; jede Zeitbestimmung, die eine vollständige seyn soll, macht ihren Verlauf wenigstens innerhalb der Drei, wie ja die Zeit überhaupt sich innerhalb der Drei, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vollendet oder als Ganzes offenbart [1]). Jede aus drei Personen bestehende Gemeinschaft ist damit eine vollständige, ganze, Eine, die zugleich geeignet ist, ein gröfseres Ganze zu repräsentiren [2]) Da aber die Idee der Einheit in Verbindung mit der Idee der Vollkommenheit nothwendig zuerst, ja gewissermafsen allein, und ursprünglich mit der Idee Gottes zusammenfällt, so ist auch im Mosaismus Drei die Zahlsignatur des göttlichen Seyns und alles dessen, was mit Gott in irgend einer unmittelbaren Verbindung steht oder auf ihn sich bezieht. Allerdings tritt die Drei in oder an der Gottheit nicht in der Weise hier auf, wie im Heidenthum, wo es immer drei verschiedene Persönlichkeiten sind, in welchen die Idee der höchsten, vollkommenen (ganzen) Gottheit sich realisirt hat. Der Mosaismus weifs nichts von drei Personen im göttlichen Wesen; es war gemäfs der göttlichen Oekonomie vielmehr seine Hauptbestimmung, gerade im Gegensatz gegen das Heidenthum, die Einheit Gottes zu behaupten und möglichst hervorzuheben. Diese Bestimmung hätte er nimmer erreichen können, wenn er eine Dreiheit von Persönlichkeiten zum Gegenstand der Verehrung gemacht hätte. Am wenigsten konnte er die der Drei entsprechende Figur oder Gestalt des Dreiecks, wie sie im Heidenthum überall Symbol der Gottheit war, in den Cultus aufnehmen; denn von dem Bild- und Gestaltlosen sollte auch durchaus

1) So z. B. räth Jonathan dem David am dritten Tage zu kommen, wo er drei Pfeile schiefsen will. 1 Sam. 20, 19. 20. Sehr häufig findet sich der Termin von drei Tagen. Gen. 42, 17. Exod. 10, 22. Jos. 2, 16. 22. Richt. 14, 14. 2 Kön. 2, 17. Jon. 2, 1. Matth. 27, 40. — Für den sprüchwörtlichen Gebrauch der Drei vgl. Pred. 4, 12. Sir. 25, 1. 3. 13, 8. — Ueberhaupt noch 2 Sam. 24, 12. Ezech. 21, 14. Richt. 16, 15. 1 Kön. 17, 21. Apg. 10, 16. u. s. w.

2) Vgl. Jos. 18, 4. Hiob 2, 11. (Dan. 3, 23. Ezech. 14, 14.)

keinerlei Bild und Gestalt gemacht werden. Daher nirgends eine Spur von einem Dreieck in der hebr. Symbolik zu finden ist, erst spätere Kabbalisten haben sich dieser Figur zur Bezeichnung des göttlichen Wesens bedient [1]. So bestimmt und scharf nun auch im Mosaismus die Einheit Gottes hervortritt, so kann doch nicht geleugnet werden, dafs dieselbe als eine Dreiheit in sich schliessend gedacht und mit der Drei in eine Beziehung gesetzt wurde [2]. Diefs zeigt sich vorzüglich in dem Namen יְהוָה, welcher der eigentliche, höchste, eigenthümlich Israelitische Name Gottes ist, und „den Begriff des absoluten Seyns oder der Ewigkeit bezeichnet“ [3]. Das vollkommene, höchste und absolute Seyn schliefst nothwendig jeden Anfang und jedes Ende aus, welche nur dem abhängigen und vergänglichen zukommen; es mufs daher zunächst in Bezug auf die Zeit gedacht werden, nämlich als ein Seyn ausser und über aller Zeit. Insofern nun der Begriff der Zeit in die drei Momente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerfällt, so ist der wahrhaft und absolut Seyende nothwendig in dieser dreifachen Beziehung zu denken: als der absolut Gewesene, der absolut Gegenwärtige und absolut Zukünftige, d. i. als der da war und ist und seyn wird. So umschreibt die heilige Schrift selbst diesen Namen Offb. 1, 4.: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*, so lösen ihn auch beständig die Rabbinen auf [4], und dafs hierbei das

1) Kanne erste Urkunden der Geschichte S. 559.

2) Auch de Wette gesteht (Biblische Dogmatik §. 112. S. 86): „Die Lehre (von der Dreieinigkeit) liegt nicht deutlich im Hebraismus, aber dunkel wohl in der angegebenen dreifachen Auffassung der Idee der Gottheit, als des höchsten Wesens über der Welt, als des sich offenbarenden in der Welt und des Geistes, der in allem wirkt (S. 18.).“

3) Umbreit Commentar über die Sprüche Salomo's. Vorrede S. 41. — Diese Erklärung des Namens wird im Grunde Exod. 3, 14. deutlich genug gegeben; sie ist zwar öfter schon und noch besonders neuerdings durch Vatke (bibl. Theologie des A. T. S. 670 ff.) verdächtigt worden. „Den Begriff des reinen Seyns als die Grundbedeutung anzunehmen,“ soll hauptsächlich defshalb nicht angehen, weil dieser Begriff den Hebräern „unbekannt“ gewesen. Was soll denn aber nun für ein Begriff dem Worte zu Grunde liegen? Einer mufs es doch zumal bei einem so wichtigen Namen nothwendig seyn. Oder war der Name blofser Schall und gar nichts damit gesagt? Waren die Hebräer mit dem Begriffe der Einheit Gottes bekannt, so konnte ihnen der Begriff des wahren Seyns unmöglich fremd seyn.

4) Sohar deuter. fol. 127. col. 503.: הוא היה והוא הוי והוא יהא, *i. e. Ille est et ille fuit, et ille erit, et ille unus est. Benedictum nomen ejus in seculum et in secula seculorum.* — Sohar chadasch fol. 7. 1.: *R. Jose dixit: per nomen tetragrammaton* (יהוה) *perfecta sunt superiora et inferiora, coelum et terra, et omnia coram eo pro nihilo reputata sunt*, והוא היה והוא הוה והוא יהיה. — Schemoth rabba

Dreifache in Betracht kommt, zeigt Offb. 4, 8., wo die dreimalige Anrufung Gottes ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος dem ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος gegenübergestellt und in die genaueste Beziehung dazu gesetzt wird [1]. Ohne Zweifel ist daraus dann auch auf die Bedeutsamkeit des dreimaligen „Heilig" bei Jesaja (6, 3.) zu schliessen, ohne daſs deſshalb diese Stelle zu einem *dictum probans* für die kirchliche Trinitätslehre wird [2]. Besondere Beachtung verdient der ohnehin in den Bereich des Cultus gehörende Seegensspruch Num. 6, 22 fg. Nach V. 27. besteht das nur den Priestern zustehende Seegensprechen über das Volk in dem „Legen des Namens יהוה auf die Söhne Israels." Die Hauptsache bei dieser feierlichen Handlung war also der Name יהוה; um ihn als Centrum dreht sich deshalb auch der ganze Spruch. Nun wird aber dieser Name dreimal wiederholt und steht an der Spitze jedes der drei Versglieder; wenn also derselbe nur dadurch auf die Söhne Israels „gelegt" werden konnte, daſs er dreimal über sie ausgesprochen ward, so muſs doch dieſs Dreimal nothwendig in einer

sect. 3. fol. 105. 2. *Dixit Deus S. B. ad Mosen: dic ipsis* אני שהייתי ואני הוא עכשיו ואני הוא לעתיד לבא, *i. e. ego fui, et adhuc sum et ero in posterum.* — Cf. Schötgen Horae hebr. et talm. pag. 1083. — Tholuck Commentar zum Br. an die Hebräer S. 449.

1) Auch von Zeus, dem wir bereits oben die Drei so deutlich und bestimmt als höchstem Gott beigelegt fanden, sagte man Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστι, Ζεὺς ἔσσεται. Vgl. Pausanias 10, 12, 5. (Vitringa Anacr. Apocal. pag. 14.). Die Athene als Weltmutter hatte zum Insigne das Dreieck (Plutarch de Isid. cp. 76.) und ihr Tempel zu Sais trug die Inschrift: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς, καὶ ὂν, καὶ ἐσόμενον. (Plutarch. ibid. cp. 9. — Cf. Proclus Tim. 1. pag. 30.) Auch der Chinesische Weise Taotsee „knüpfte die Kette aus Ein, Zwei und Drei, wodurch Alles entstanden wäre. Dieses dreieinige Wesen bezeichnete er als das, was da war, das, das da ist, und das, das da seyn wird." Stuhr die Chines. Reichsreligion. S. 19.

2) Die neuere Exegese findet in der dreimaligen Wiederholung nichts, als „Verstärkung eines Ausrufs" (Gesenius Commentar über den Jes. I, S. 259.), eine Erklärung, die ihr Daseyn bewuſst oder unbewuſst der Opposition gegen die altorthodoxe zu verdanken scheint. Denn die Berufung auf Stellen, wie Jer. 7, 4. 2 Sam. 18, 33. Ezech. 21, 32. ist ganz unstatthaft. Der bei Jesaja ohnehin besonders hervorgehobene Name Jehova's: „der Heilige" wird hier nicht im Vorübergehen ausgerufen, sondern vor dem Throne Jehova's rufen ihn auf feierliche Weise die Seraphim aus, und zwar nicht alle mit einander nur Einmal, sondern einer ruft das Dreimal Heilig dem andern zu, sie wechseln damit ab. Das Dreimalige tritt demnach unverkennbar scharf hervor. Eben so wenig hat die Berufung auf einige Rabbinen auf sich, denn wenn diese aus Opposition gegen die orthodoxen christlichen Exegeten die Bedeutsamkeit des dreimaligen Ausrufs leugnen, so gab es auch wieder andere, die sie urgirten. (Vgl. Allgemeine Welthistorie III, §. 12. Anm. H.) Am seltsamsten aber wird sich endlich auf das Heidnische *Ter Optimus Maximus*, wie Jupiter angerufen ward, berufen, denn dieſs *Ter* ist eben nicht zufällig und recht eigentliche Zahl Jupiters, als höchsten Gottes.

bestimmten Beziehung zu diesem ohnehin bezeichnenden Namen stehen. Nichts als eine Emphase darin anzuerkennen, ist eben so flach als unbesonnen, indem sich dann immer noch fragt, warum ist zur Emphase gerade eine dreimalige nachdrückliche Wiederholung erforderlich? Während sonst in dergleichen Sprüchen stets der Parallelismus der Versglieder beobachtet ist, macht dieser eine Ausnahme und hat durch seine Trichotomie etwas ihn vor allen ähnlichen Auszeichnendes. Dazu kömmt ferner, dafs dieser Spruch keine gelegentliche vorübergehende einmalige Aeufserung, sondern eine liturgische Formel ist, die jeden Tag gesprochen werden sollte. Bemerkenswerth ist die dreimal verschiedene Accentuation des heiligen Namens, die jedenfalls bezeugt, dafs dieser Name als die dominirende Hauptsache der trichotomischen Formel angesehen und durch dreifach verschiedene Betonung hervorgehoben wurde [1]). — War nun so die Drei Signatur des Göttlichen, so folgte auch, dafs alles, was Gott unmittelbar geweihet und zu eigen gegeben wurde, die Drei an sich tragen mufste. Besonders aber erhielten religiöse Zeitbestimmungen die Drei zur Signatur, wie ja das göttliche Seyn vorzüglich in seinem Verhältnifs zur Zeit als ein dreifaches erschien. Das Beten, d. i. Anrufen des Namens יהוה mufste dreimal täglich geschehen, Ps. 55, 18. Dan. 6, 10., und wird daher von den Rabbinen in unmittelbare Beziehung zu dem Dreifachen, das jener Name enthält, gesetzt [2]). Wie jeden Tag, so mufsten dann in weiterem Kreise jedes Jahr dreimal alle Israeliten „vor Jehova erscheinen," d. i. „dreimal Fest halten." Exod. 23, 14. 17. 34, 23. Deut. 16, 16. Der dritte Tag erscheint auch öfter als ein geweiheter, an dem irgend etwas von Gott oder auf ihn Bezügliches geschieht Exod. 19, 11—16. Num. 19, 12. 19. Vielleicht läfst sich auch Gen. 15, 9. hierher ziehen,

1) Die rechte Betonung war übrigens der Tradition zufolge ein priesterlich Geheimnifs, das nur den wirklich Eingeweihten bekannt gemacht worden seyn soll. Daher Josephus, der selbst Priester war, sagt, es sey ihm verboten, die richtige Pronunciation zu veröffentlichen. — Maurice (Indische Alterthümer IV, S. 109.. bei Rosenmüller altes und neues Morgenland II, S. 230.) giebt noch, ich weifs nicht, nach welcher Quelle, an, der hohe Priester habe bei dem dreimaligen Aussprechen des Namens יהוה im Seegensspruch die drei mittlern Finger der rechten Hand emporgehalten.

1) R. Samuel Ben David (bei Schöttgen hor. hebr. pag. 1084): *Cur quaeso tres horae precum nobis injunctae sunt, annon duae sufficerent? Resp. Innuunt hae horae Deum S. B. qui fuit, qui est, et futurus est. Nam preces matutinae innuunt, quod Deus fuerit ante conditum mundum, preces meridianae innuunt eum, qui est, vespertinae, quae sub finem diei fiunt, innuunt eum, qui futurus est.*

wo Abraham eine dreijährige Kuh, einen dreijährigen Widder und eine dreijährige Ziege zum Opfer bringt.

Obwohl aus der jüdischen Theologie nichts unmittelbar für den alten Mosaismus bewiesen werden kann, so ist doch immer eine Vergleichung ihrer Lehrsätze mit den Mosaischen Ideen nicht ohne Interesse. Was namentlich nun den Gebrauch der Drei betrifft, so tritt dieser bei den Jüdischen Theologen so bestimmt als irgend wo hervor. Die Dreiheit zeigt sich nach ihren Vorstellungen in Allem. Zuerst in der Gottheit selbst, wie wir zum Theil schon gehört haben. Der Rabbi Haggaon sagt von den „drei Lichtern" in Gott: „diese Drei, welche Eins sind, verhalten sich gegen einander wie Eins, das Einigende und Vereinigte," und: „Sie sind Anfang, Mittel und Ende, und diese sind Ein Punkt: der ist der Herr der Welt." Das dreimal Heilig bei Jesaja wird von den Kabbalisten durchgängig auf die drei höchsten Sephiroth bezogen [1]). Wie Gott selbst dreifach gedacht wird, so auch sein Bild die Welt, die in die Drei ein Ganzes bildenden Welten Briah, Jezirah und Asiah, zerfällt. Sie machen zusammen einen einzigen „grossen Menschen" aus. Der Mensch selbst hat wie jede Creatur drei Wesenheiten, und insonderheit ist sein nicht körperliches Wesen wiederum ein dreifaches, Nephesch, Ruach, Neschamah. Alles, das grofse Ganze der Welt, wie das Einzelne in ihr ist Bild und Spiegel der Gottheit, darum trägt auch Alles die Drei an sich [2]). — Nimmermehr hätte sich eine solche Vorstellung von der Dreiheit in der Einheit so vollständig entwickeln können bei den Jüdischen Theologen, wenn sie nicht wenigstens die Grundlage davon in den Mosaischen Schriften gefunden hätten.

§. 4.

Bedeutung der Zahl Vier (Viereck).

Betrachten wir zuerst die Vier in ihrem arithmetischen Verhältnifs zur Drei, so erscheint sie als die aus der Drei unmittelbar hervorgegangene, durch sie bedingte, sie zugleich in sich schliessende Zahl. Wenn nun Drei die erste Zahl, die wahre Eins ist und daher das wahre, höchste, vollkommenste Seyn bezeichnet, so mufs die Vier nothwendig das aus dem wahren Seyn hervorgegangene, bedingte, abhängige Seyn darstellen. Während also Drei

1) Vgl. Stollberg Geschichte der Religion Jesu Chr. I, S. 388., wo noch einige andere Rabb. Stellen angeführt sind.

2) (Molitor) Philosophie der Geschichte II, S. 101 fg., bes. die Sammlung Rabbinischer Stellen S. 244 fg. 251 fg.

die Zahl der göttlichen, schaffenden, zeugenden Natur ist, ist die Vier Zahl der erschaffenen, gezeugten Natur. Kurz: ist die Drei Zahl Gottes, so ist Vier Zahl der Welt, als Summe alles Geschaffenen.

Auf dieselbe Bedeutung der Vier mufste, auch abgesehen von ihrem arithmetischen Verhältnifs zur symbolischen Drei, die Betrachtung des Universums selbst unmittelbar führen. Dieses trägt nämlich in seinen beiden allgemeinsten Formen, in Raum und Zeit die Vier an sich. Vier ist die Zahl der Elemente und der Weltgegenden [1]; und wie der ganze unermefsliche Raum, so bewegt sich auch überhaupt jede Räumlichkeit in der Vier, insofern nämlich zum Wesen eines Körpers nothwendig eine vierfache Ausdehnung gehört. Vier ist darum im Allgemeinen Zahl der Körperlichkeit [2]. Nicht minder aber liegt diese Zahl aller Zeiteintheilung zu Grunde, insofern der erste alle weiteren bedingende Zeitabschnitt von Tag und Nacht sich innerhalb ihrer bewegt: Morgen, Mittag, Abend, Mitternacht, und auch das Jahr in die vier Zeiten des Frühlings, Sommers, Herbstes und Winters zerfällt [3]. Die unzertrennliche Verbindung der Vier im Raume mit der Vier in der Zeit zeigt sich in der Identificirung der vier Zeittheile mit den vier Raumausdehnungen des Universums durch gleiche Benennung: Morgen, Mittag, Abend und Mitternacht sind bei allen Völkern wie Benennungen der Zeit, so auch der Weltgegenden.

Aus dieser realen Bedeutung der Vier entwickelt sich nun sehr leicht die ideale. Die vier Elemente, die vier Weltgegenden, die vier Zeitabschnitte bilden die Grundlage aller Ordnung und Regelmäfsigkeit im Universum. Insofern also die Welt die Vier an

1) Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 44.: ἡ γὰρ τοῦ παντὸς αἰσθητοῦ φύσις ἐκ τεσσάρων ἐστὶ στοιχείων. — 2, 7.: τὰ ὑπὸ σελήνην ἐκ τῶν τεσσάρων δυνάμεων γένεσιν καὶ φθορὰν ἐπιδεχόμενα.

2) Philo de mund. opif. pag. 9. Πρώτη γὰρ αὕτη (sc. τετρὰς) τὴν τοῦ στερεοῦ φύσιν ἔδειξε, τῶν πρὸ αὐτῆς ἀριθμῶν τοῖς ἀσωμάτοις ἀνακειμένων· κατὰ μὲν γὰρ τὸ ἓν τάττεται τὸ λεγόμενον ἐν γεωμετρίᾳ εἶναι σημεῖον (Punkt)· κατὰ δὲ τὰ δύο, γραμμὴ (Linie) γραμμὴ δέ ἐστι μῆκος ἀπλατές· ἀπλάτους δὲ προςγενομένου γίνεται ἐπιφάνεια, ἣ τέτακται κατὰ τριάδα· ἐπιφάνεια δὲ πρὸς τὴν τοῦ στερεοῦ φύσιν, ἑνὸς δεῖται τοῦ βάθους· ὃ προςεθὲν τριάδι, γίνεται τετράς· ὅθεν καὶ μέγα χρῆμα συμβέβηκεν εἶναι τὸν ἀριθμὸν τοῦτον, ὃς ἐκ τῆς ἀσωμάτου καὶ νοητῆς οὐσίας ἤγαγεν ἡμᾶς εἰς ἔννοιαν τριχῆ διαστατοῦ σώματος τῇ φύσει πρῶτον αἰσθητοῦ. Dasselbe sagt beinahe mit gleichen Worten Joh. Laur. Lyd. l. c. 2, 44. und Thelog. arithm. 24. pag. 23.

3) Hierocles bei Meurs. denar. Pythag. cp. 6. pag. 48. Καὶ ἁπλῶς τὰ ὄντα πάντα ἡ τετρὰς ἀνεδήσατο, στοιχείων, ἀριθμῶν, ὡρῶν τοῦ ἔτους, ἡλικῶν συνοικισμῶν· καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, ὃ μὴ τῆς τετρακτύος, ὡς ῥίζης καὶ ἀρχῆς ἤρτηται. κ. τ. λ.

sich trägt, ist sie geordnet, geformt, geregelt, und die der Vier entsprechende Form des Vierecks wird so zur Grundform, zur Form aller Formen, zur Signatur der Regelmäſsigkeit, und da diese das Wesen des Schönen ausmacht, gilt den Alten das Viereck zugleich für die vollendetste und schönste Form, es ist die Form des κόσμος, d. h. des durch seine Form vollendeten Urbildes und Inbegriffs aller Schönheit *). Alle Ordnung, Regel- und Gesetzmäſsigkeit ist aber der Ausdruck des Geistigen, Vernünftigen, welches allein das in sich selbst Gesetzmäſsige ist, und eben dieses Geordnetseyn giebt, wie wir oben §. 1. gesehen haben, der Welt den Charakter der Offenbarung Gottes, als des Geistes, als der absoluten Weisheit. Da nun dieses Geordnetseyn durch die Vier bedingt ist, so weist diese Zahl mittelbar auch auf Offenbarung hin. Die Vier und die ihr entsprechende Form des Vierecks werden so zur Signatur göttlicher Offenbarung. Was demnach Zahl und Maaſs im Allgemeinen, das bedeuten die Vier und das Viereck insbesondere, weil sie als letzte Zahl und Form des Universums allen innerhalb desselben bestehenden Eintheilungen, Verhältnissen und Formen zu Grunde liegen und sie umschlieſsen.

Dieselbe reale und ideale Bedeutung hat denn auch der der Vier und dem Viereck entsprechende Körper, nämlich der Würfel oder Kubus, das Viereck nach allen Seiten hin, und dieſs um so mehr, als ja die Vier an sich schon Zahl der Körperlichkeit überhaupt ist.

Nicht leicht greift etwas so tief in unsre ganze Untersuchung ein, als diese Bedeutung der Vier, des Vierecks, des Würfels; auf ihre Richtigkeit kommt sehr viel an, und eine genaue Nachweisung wird um so mehr nothwendig, als man sich darauf bisher so gut wie gar nicht eingelassen hat. Die folgende Uebersicht wird darum keiner Entschuldigung bedürfen.

Wie der symbolische Gebrauch der Drei, so findet sich auch der der Vier am deutlichsten und vollständigsten bei den Indern. Was zuerst das Verhältniſs der Vier zur Drei betrifft, so heiſst es an einer Stelle des Upnekhat: „Es giebt eine vierfache Weise der Production, die erste aus dem Ei, die andere aus der Mutter, die dritte nach der Weise der Menschenschöpfung, die vierte aus dem Saamen, wie die Pflanzen; Atma (der Urgeist, die Weltseele) aber hat sie auf der Scheibe der drei Qualitäten (Brahma, Wisch-

*) Die Belege hierzu werden sogleich in der übersichtlichen Zusammenstellung folgen.

nu, Schiwa) geformt" [1]). Die Trimurti-Bilder erscheinen immer mit vier Händen, wie z. B. das kolossale Bild am Eingang des uralten Grottentempels auf der Insel Elephante, welches, obgleich nur Brustbild (Brahma in der Mitte, links Wischnu, rechts Schiwa), doch vier Arme sehen läſst [2]). Insbesondere erscheint Brahma, der Schöpfer, mit vier Armen, zuweilen auch mit vier Köpfen. Ueberhaupt haben die meisten Indischen Gottheiten vier Arme, in welchen sie öfter die Insignien der vier Grundprincipien tragen [3]). Wenn ferner der Ramayana der Welt vier Träger giebt, die an den vier Weltgegenden stehen (Indra Herrscher im Osten, Yama im Süden, Varana im Westen, Kuvero im Norden) [4]), so folgt schon daraus, wenn es auch sonst nicht klar vorläge, daſs sich der Inder die Welt als Viereck dachte. Das mystische Quadrat, das auch das Planetensiegel genannt und als Amulette gebraucht wurde, stellte die Welt dar. Es war in drei Reihen abgetheilt, und enthielt alle Grundzahlen von 1 bis 9 so geordnet, daſs das Product einer jeden Reihe selbst das der Diagonale 15 ist:

6	7	2
1	5	9
8	3	4

„Die Fünf nimmt dabei nothwendig die Mitte ein, sagt von Bohlen, sie wird als Weltseele betrachtet, die übrigen Zahlen bilden die Welt, und die ungeraden deuten auf die himmlischen, die geraden auf irdische Elemente" [5]). Der Mensch als die Welt im Kleinen wird auf bildlichen Darstellungen in das Quadrat eingezeichnet, so daſs er mit den Extremitäten die vier Winkel berührt [6]). Zuweilen schlieſst das Weltquadrat ein Dreieck in sich und ist von dem Symbol der Ewigkeit, der Schlange, umschlungen [7]). Die Lotusblume war, auch abgesehen von ihren andern Qualitäten, dem Inder schon deshalb ein Bild der Welt über-

1) Oupnekh. I, pag. 307. bei Görres Myth. Gesch. I, S. 91.

2) Niebuhr Reisebeschreibung nach Arabien II, S. 34. tab. 5.

3) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu tab. II, fig. 16. 17. 18. Dazu S. 576. tab. IV, fig. 62. 41. (Vgl. tab. III, fig. 97.) —

4) Baur Symbolik II, 2. 63.

5) von Bohlen das alte Indien II, S. 226.

6) Müller a. a. O. tab. II, fig. 71. S. 581.

7) Müller a. a. O. tab. II, fig. 18. S. 576.

haupt und der Erde insbesondere, weil ihr Kelch vier Blätter hat [1]. — Als Zahl der Weltordnung und damit zugleich der göttlichen Offenbarung zeigt sich die Vier am deutlichsten auf einer merkwürdigen Tabelle, welche Kastner von einem Brahmanen in Calkutta erhielt [2]). Sie führt die Ueberschrift: „Aoum und Aodkiteh, das heilige Wort der Erkenntnifs und Weltbildung und die heilige Vierklang-Harmonie des Universums.“ Hier sind zwölf Vierheiten neben einander gestellt, die zusammen das Universum bilden; sie sind geordnet nach den vier Buchstaben oder Tonelementen des Wortes Aoum. Diefs ist nämlich ein Symbolwort, das erste Wort der in sich verschlossenen, verborgenen Gottheit, wodurch sich dieselbe offenbart und bezeugt, wodurch sie schafft; es ist der im Ton und Wort verkörperte Entschlufs der Weltschöpfung. Wie nun diefs Wort ein aus vier Tönen bestehender einiger Ton oder Klang ist, so auch ist das Universum als der verkörperte Schöpfungsgedanke ein Vierklang, d. i. eine Verbindung von Vierheiten zu Einem Ganzen, worin sich das Wesen der in sich verschlossenen Gottheit offenbart [3]). Als Ausdruck der Ordnung des Universums war die Vier dann nothwendig die Zahl aller Ordnung überhaupt, daher dem Inder Alles, was ein in sich geordnetes, gesetzmäfsiges, festes Ganze seyn soll, innerhalb dieser Zahl sich bewegen mufs. Die ganze Weltzeit ist in vier Weltalter oder Yuga geordnet, deren Dauer nach den vier ersten Zahlen bestimmt ist: das erste zählt 4000, das zweite 3000 Jahre u. s. w. Innerhalb dieser vier Weltalter offenbart sich Brahma viermal und Wischnu zehnmal durch Inkarnation [4]). Die ganze Indische Menschenwelt ist in vier Klassen oder Kasten geordnet, was die Grundlage der Staatsverfassung bildet. Diese vier sind aus dem Schöpfer Brahma hervorgegangen, die Brahmanen aus seinem Haupt, die Kshatriya's (Krieger) aus seinen Schultern, die Vaisya's (Kaufleute) aus dem Leib, die Sudra's aus den Beinen [5]). Eben so war auch das Indische Heer nach der Vier geordnet; es führt den Namen *Chaturanga*, d. i vierkörperig, und das Ganze so wie jede, auch die geringste Truppenabtheilung mufs aus den vier Bestand-

1) Ritter Erdkunde von Asien I, S. 5. Gesenius Commentar über den Jes. II, S. 318.

2) Müller a. a. O. S. 544.

3) Vgl. noch besonders Görres Myth. Gesch. I, S. 75. 76.

4) v. Bohlen das alte Indien II, S. 293. Creuzer Symb. I, S. 601.

5) Creuzer a. a. O. I, S. 572. — v. Bohlen II, S. 11.

theilen: Elephanten, Wagen, Cavallerie und Infanterie bestehen; die Ordnung des Heers in der Schlacht war das Viereck oder geschlossene Quarré [1]. — Als Offenbarungssignatur erscheint die Vier und das Viereck recht eigentlich, insofern sie dem Buddha beigelegt werden. *Buddhi* heifst Vernunft, *Buddhas* der Weise; Buddha ist ganz das Griechische λόγος, die personificirte Intelligenz, der, in welchem sich die verborgene Gottheit offenbart [2]. Auf Abbildungen hält Buddha daher ein Quadrat in der Hand und trägt auch ein solches auf der Brust; beide Quadrate sind wieder jedes in viere abgetheilt [3]. Als dem Schutzpatronen des Planeten Merkur ist ihm der vierte Wochentag geweiht [4]. Ferner trägt auch das Indische Offenbarungsbuch, die *Veda* (d. i. eigentlich das Wissen, dann in weiterem Sinne jedes Geoffenbarte) die Offenbahrungszahl Vier in seinen vier Hauptteilen an sich; die Veda's heifsen auch die vier Worte der vier Munde [5]. Auf Abbildungen erscheint hierauf bezüglich die Olla, ein zum Schreiben zubereitetes Palmblatt, mit vier Sternen (Lichtern) im Munde der Weltkuh [6]. Als Offenbarungssignatur ist das Quadrat auch zu fassen, wenn der Brahmane bei dem Meditiren auf eine viereckte Basis sich zu setzen hat [7].

Eine auffallende mehr als zufällige Aehnlichkeit mit dieser Indischen hat die Symbolik der Vier bei den Aegyptern. Auf die drei obersten und höchsten Gottheiten folgen unmittelbar vier Götterpaare, die nichts anderes sind als Personificationen der Principien, mit denen die Welt zu existiren beginnt, nämlich Feuer und Wasser, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Tag und Nacht [8]. Als Zahl der Weltordnung erscheint die Vier besonders in dem Sistrum, einem Tempelinstrument, das vier Stäbe hatte, und womit der Tact (= Gesetz, Ordnung) bei der Tempelmusik geschlagen wurde. Die vier Stäbe aber bezeichneten, wie schon die Griechen erklären, die vier Elemente, als Grundbestandtheile des Universums und Bedingungen seiner Bewegung und Ord-

1) v. Bohlen II, S. 68. 72.
2) von Bohlen a. a. O. I, S. 176. 310.
3) Creuzer a. a. O. Heft der Abbild. tab. 23.
4) von Bohlen a. a. O. I, S. 313.
5) von Bohlen I, S. 128. Creuzer I, S. 599.
6) Müller Glauben, Wissen und Kunst der Hindu S. 576. tab. 2. fig. 18.
7) Müller a. a. O. S. 231. von Bohlen I, S. 266.
8) Görres Mythengeschichte II, S. 369.

Ordnung; die Tempelmusik selbst aber war eine symbolische Darstellung der Weltharmonie [1]). Unwillkührlich erinnert diefs an die Indische Vierklang-Harmonie der Welt, deren Symbol das aus vier Tonelementen zusammengesetzte harmonische Offenbarungswort Aoum ist. Auch der Aegyptischen Staatsverfassung liegt die Eintheilung und Anordnung des Volkes in vier Kasten zu Grunde, wie der Indischen [2]). Ganz besonders tritt aber die ideale Bedeutung der Vier und des Vierecks bei den Aegyptern hervor. Wir haben bereits oben (Kap. 1. §. 2. und Kap. 2. §. 1.) den Aegyptischen Hermes als die personificirte Intelligenz und den Urheber aller Regel- und Gesetzmäfsigkeit des Universums im Ganzen wie in seinen einzelnen Theilen kennen gelernt und gehört, dafs in ihm vorzüglich der Begriff der Offenbarung niedergelegt ist. Er ist der eigentlich-geistige Gott, daher der Erfinder nicht nur aller Wissenschaften, sondern insbesondere der Sprache und Schrift, die das unmittelbarste Werkzeug der Offenbarung des Geistigen sind; er ist der λόγος in seinen beiden Hauptbedeutungen: Vernunft und Wort, und fällt daher ganz mit dem Indischen Buddha zusammen [3]). Wie dieser zu Insignien die Vier und das Viereck hat, so auch Hermes, der geradezu „der Viereckte" (τετράγωνος) heifst [4]). Obwohl Erfinder von Zahl und Maafs überhaupt, ist ihm doch von allen Zahlen die Vier am meisten heilig [5]). Die Bildsäulen des Hermes sind nichts weiter, als viereckigte, kubusförmige Steine oder Pfeiler [6]), daher bei den Griechen ganz allgemein alle viereckigte Steine Hermen hiefsen. Das heilige Offenbarungsbuch der Aegypter, die sogenannten hermetischen Schriften, welche Anleitung gaben aus den Gestirnen oder Himmelslichtern, deren Führer und Wächter Hermes war, den Willen der Götter zu erkennen, zerfiel in vier Theile [7]), wie das Offenbarungsbuch der Inder. Als Führer der Himmelslichter endlich ist Hermes auch

1) Creuzer Symbol. I, S. 515. Plutarch. de Isid. cp. 63. Strabo geogr. 10. pag. 468.

2) Heeren Ideen II, 2. S. 141.

3) von Bohlen a. a. O. I, S. 311 und 374.

4) Artemidor. Oneirocrit. 2, 37.

5) Plutarch. Sympos. 9, 3.: Ἑρμεῖ δὲ μάλιστα τῶν ἀριθμῶν ἡ τετρὰς ἀνάκειται.

6) Phurnut. de nat. Deor. 16.: πλάττεται δὲ καὶ ἄχειρ καὶ ἄπους καὶ τετράγωνος τῷ σχήματι ὁ Ἑρμῆς. — Macrob. Saturn. 1, 19. *Pleraque simulacra Mercurii quadrato statu figurantur . . . Quatuor latera vel totidem plagas mundi significant vel quatuor vices temporum, quibus annus includitur.*

7) Clemens Alex. Strom. 6, 4. pag. 757.

der ψυχοπομπὸς, d. h. er ist der Führer der Seelen zum Licht, der Leiter bei der Seelenwanderung; daher findet er sich auch in den Gräbern, in deren innerstem Gemach häufig vier mumienartige Bilder stehen, welche zuweilen eigentliche Hermen sind [1]).

Auf dieser Indisch-Aegyptischen Symbolik der Vier und des Virecks beruht nun auch offenbar die Griechische, vorzüglich die Pythagoräische. Die Vier (von den Pythagoräern mit dem besondern Namen τετρακτὺς benannt) [2]) galt hier nicht blofs als Zahl des Universums überhaupt, als Grundzahl des Alls [3]), sondern insbesondere des κόσμος, d. i. der nach Zahl und Maafs geordneten Welt, des Urbildes und Inbegriffs aller Ordnung, Gesetzmäfsigkeit, der vollendetsten Form und Schönheit; daher die τετρακτὺς selbst den Beinamen κόσμος führte [4]). Schon die Inder pflegten, um die unendliche Erhabenheit der Gottheit über alles Geschaffene und Vergängliche recht significant auszudrücken, das göttliche Schaffen als ein Spielen mit den Welten darzustellen [5]). Diefs Bild nahmen die Griechen auf, und in der Orphischen Theologie hiessen die Welten ἀθύρματα (Spielzeuge) τοῦ θεῦ [6]). Dem gleichfalls aus Indien stammenden Dionysos giebt nun die griechische Mythe als Hauptspielzeug den Würfel (oder Kubus) das Symbol des κόσμος, da er der Demiurg und Herr der Welt ist [7]). Auch dem Hermes wird ein Würfel- und Bretspielen zugeschrieben; von ihm soll überhaupt dieses Spiel zu den Menschen gekommen seyn [8]). In dieser symbolischen Vorstellung von der Vier und dem Viereck, als dem Typus aller Form und Regelmäfsigkeit hat

1) Creuzer Symbolik I, S. 376 fg. 424.

2) J. G. Michaelis de tetracty Pythagorica. Francof. 1735.

3) Themist. phys.: ἡ πηγὴ τῆς φύσεως ἡ τετρακτύς. Irenaeus adv. haer. I, 1.: Πυθαγορικὴ τετρακτύς, ἣν καὶ ῥίζαν τῶν πάντων καλοῦσιν.

4) Philo de opif. mundi. pag. 9.: Ἡ τετρὰς τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου γενέσει γέγονεν ἀρχή· τὰ γὰρ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν τόδε τὸ πᾶν ἐνδημιουργήθη, καθάπερ ἀπὸ πηγῆς, ἐρρύη τῆς ἐν ἀριθμοῖς τετράδος κ. τ. λ. ὁ δ᾽ οὐρανὸς διεκοσμεῖτο αὖθις ἐν ἀριθμῷ τελείῳ, τετράδι. — κατ᾽ ἀναγκαῖον διεκόσμει (ὁ θεὸς) τὸν οὐρανὸν (den Typus alles κόσμος) ἐν τετράδι. — de plant. Noe. pag. 231.: τάς τε γοῦν τοῦ παντὸς ῥίζας, ἐξ ὧν ὁ κόσμος, τέτταρας εἶναι συμβέβηκε. κ. τ. λ. — Plutarch. de Isid. cp. 76. Ἡ δὲ καλουμένη τετρακτὺς μέγιστος ἦν ὅρκος, ὡς τεθρύλληται, καὶ Κόσμος ὠνόμασται,

5) von Bohlen das alte Indien I, S. 160. Creuzer Symbol. I, S. 592.

6) Proculus comment. in Tim. pag. 101. Ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος. — Creuzer Symbol. III, S. 391 fg.

7) Clemens Alex. Protept. pag. 15. — Creuzer a. a. O.

8) Plutarch. de Isid. cp. 12. — Herodot II, 122. — Plat. Phaedr. pag. 274. — Augustin. de civ. Dei. 8, 26.

es denn auch seinen Grund, dafs nicht allein das Bild des Hermes, sondern überhaupt die ältesten Götterbilder in Griechenland viereckte Steine waren [1]). So stand z. B. zu Pharä in Achaja auf dem Markte ein viereektes Hermesbild, und um es her dreifsig viereckte Steine, deren jeder den Namen eines Gottes führte; zu Megalopolis in Arkadien waren die Bildsäulen des Hermes, der Athene, des Apollo, des Herkules, des Poseidon sämmtlich viereckt; überhaupt war diese Form in Arkadien sehr beliebt; auch in Athen gab es so gestaltete Götterbilder, wie ein altes Bild der Venus, ja von den Athenern soll diese Form zu den andern Griechen gekommen seyn [2]). Ursprünglich stammt sie aber offenbar aus dem Orient, wo man schon im hohen Alterthum nicht nur überhaupt Steine anbetete und sich ihrer als Amulette bediente (daher die Bätilien, von בית אל, bei den Griechen λίθοι ἔμψυχοι), sondern namentlich viereckte steinerne Götterbilder hatte, wie z. B. von den alten Arabern berichtet wird [3]). Hierher gehört auch das älteste Bild der Phrygischen Göttermutter Cybele [4]), dann der von den Arabern hochverehrte viereckte Stein Hagiar Alassovad (d. i. der schwarze Stein), der ursprünglich weifs war, als er vom Himmel kam, aber um der Sünde der Menschen willen schwarz wurde [5]); auch der

1) Themist. Orat. 26. pag. 316. Καὶ πρὸ μὲν Δαιδάλου τετράγωνος ἦν οὐ μόνον ἡ τῶν Ἑρμῶν ἐργασία, ἀλλὰ καὶ τῶν λοίπων ἀνδριάντων. — Plin. hist. nat. 34, 19, 6. 35, 40, 25.

2) Pausan. Achaica. 7, 22. Arcad. 8, 48. 4, 33. Ach. 1, 19. — K. O. Müller Archäol. der Kunst. S. 44. Neuere Gelehrte, wie Winkelmann (Geschichte der Kunst im Alterthum I, 1, 11 fg.) und Zoëga (de obelisc. 4, 1.) suchen den Grund dieser Form allein in menschlicher Rohheit und im Mangel an aller Kunstfertigkeit: Diese viereckten Steine seyen die ersten Versuche der plastischen Kunst gewesen, nach und nach habe man den viereckten Massen Kugeln als Köpfe aufgesetzt, später sie auf Beine gestellt, bis es endlich die fortschreitende Cultur und Kunst zum wirklichen Menschenbild gebracht habe. Eine unbegreiflich triviale, ja abentheuerliche Ansicht. Wo hat es je ein Volk gegeben, das seine Götter nicht anders als gerade viereckigt hätte abbilden und darstellen können? Haben sich nicht bei den wildesten Völkern Götterbilder in menschlicher Gestalt gefunden, und nun sollen gar die Griechen, die Meister der Kunst, selbst in späterer Zeit noch eine besondere Vorliebe für diese vorgeblich der Rohheit angehörende Form gehegt haben?

3) Clemens Alex. Protrept. 4. Maximus Tyrius dissert. 8, 8: Ἀράβιοι ὃν σέβουσιν οὐκ οἶδα τὸ ἄγαλμα εἶδον, λίθος ἦν τετράγωνος. — Suidas: Θευσάρης, τοῦτ' ἐστι θεὸς Ἄρης ἐν πέτρᾳ Ἀράβιας· τὸν δὲ γὰρ μάλιστα τιμῶσι· τὸ δ' ἄγαλμα λίθος ἔστι μέλας, τετράγωνος, ἀτύπωτος, ὕψος ποδῶν τεσσάρων, εὖρος δύο.

4) Creuzer Symbolik. II, S. 52.

5) Theod. Hasaeus de lapide fundamenti 2, 28. (Ugolini thes. VIII.)

Stein, den Jakob als Zeichen der ihm gewordenen göttlichen Offenbarung setzte und Bethel nannte, wurde später von den Kananitern als Götterbild verehrt [1]). — Die streng ideale Bedeutung der Vier hielten auch besonders die Pythagoräer fest, wenn sie das Viereck dem Hermes als λόγος, und zwar als λόγος ἀληθινὸς beilegten [2]), und selbst die menschliche Seele vermöge ihrer verschiedenen Fähigkeiten durch ein Viereck bezeichneten [3]). Ganz eigenthümlich war es aber dieser philos. Schule, bei der Vier den höchsten Schwur zu leisten, was wohl mit daher rührte, dafs sie diese Zahl als eine mystische Zehn betrachteten, weil die vier ersten Zahlen zusammen addirt Zehn geben, in der Zehn aber das Wesen der Zahl überhaupt sich vollendet hat. Daher wurde denn die Vier, als Bild der Zehn auch schlechthin „die Zahl" genannt; n der Zahl aber schauten die Pythagoräer das All, Welt und Gottiheit an [4]).

Den genauen Zusammenhang, in welchem offenbar die Indischen, Aegyptischen und Griechischen Vorstellungen über die Vier stehen, anschaulich zu machen, schien es dienlich, sie auch unmittelbar auf einander folgen zu lassen. Wir kehren daher nun zum Orient wieder zurück. Hier tritt uns zuerst als am meisten an Indisches erinnernd China entgegen. Ganz wie das Upnekhat läfst auch die Lehre des Fo aus der höchsten Drei die Vier hervorgehen. Die Ursubstanz, welche Alles ununterschieden in sich enthält, hat nach ihr drei Formen, Thing, Ki, Chin (das Feine, Zarte und Geistige), vierfach hingegen ist der Weg, auf dem diese Ursubstanz in die Dinge wandert, nämlich durch den Mutterleib, das Ei, den Saamen und die Verwandlung [5]). Das Quadrat ist den Chinesen die Figur des Universums überhaupt [6]), wie des Himmels und der Erde insbesondere. Der erstere zerfällt ihnen wieder in vier Hauptabtheilungen, deren jede unter einem Ge-

1) Scaliger ad Euseb. Chron. pag. 198.

2) Creuzer Comment. Herod. I. pag. 134. Symbolik I, S. 579. — Suidas s. v. Ἑρμῆς, — Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 52.

3) Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 8. (ψυχὴ — τετράγωνον ὀρθογώνιον). Sextus Empiricus adv. math. 4, 3. im carmen aureum.

4) Meursius Denar. Pyth. cp. 4. cp. 6. — Plutarch. de Isid. cp. 76. — Suidas s. v. ἀριθμος. — Brucker hist. crit. philos. I, pag. 1049. — Jamblich. vita Pyth. §. 146. — Creuzer Symbolik III, S. 170. — Cudworth systema intell. ed. Mosheim I, pag. 451.

5) Görres Myth. Gesch. I, S. 147.

6) Spitzel de re liter. Sinens. 6. pag. 81.

nius steht, welcher zugleich Herr eines der vier Elemente ist [1]. Die Erde denken sich die Chinesen als ein flaches Rechteck, China selbst aber als das Reich der Mitte und als das himmlische Reich hat zur Signatur: □□ [2], wo die Verdoppelung des Quadrates eine Art *pluralis excellentiae* seyn mag. Geopfert wurde den vier Jahreszeiten wie den vier Weltgegenden; dem Himmel auf einem runden Hügel, „der viereckten Erde an viereckten Ort" [3], den vier Jahreszeiten auf vier nach den vier Weltgegenden gelegenen Bergen [4].

Die Chaldäisch-Babylonische Lehre ist uns in ihren Einzelheiten zu wenig aufbewahrt, als daſs wir eine vollständige Entwicklung der Symbolik einzelner Zahlen erwarten könnten. Doch fehlt es auch hier nicht an den hinlänglichen Andeutungen. So, was das Verhältniſs der Vier zur Drei betrifft, sind auf dem für Babylonische Religion sehr wichtigen bei Tak-Khesra aufgefundenen Steine oben über allen andern darauf befindlichen Bildwerken drei Sterne angebracht, deren mittlerer vier Strahlen hat, womit nach den Vorstellungen dieser Lichtreligion offenbar das Ausstrahlen oder Ausströmen der Welt aus der dreifachen Lichtgottheit angezeigt werden soll. Unter den drei Sternen stehn dann auch vier Altäre [5]. Als Offenbarungszahl dürfte die Vier aufzufassen seyn, wenn von dem Babylonischen Oannes gelehrt wird, daſs er, wie der Indische Brahma in den vier Yuga's, so in verschiedenen Perioden sich viermal offenbare [6]. Bei den Sabäern und Chaldäern war das Quadrat symbolische Signatur der Sonne, als des Lichtes aller Lichter, worin sich die höchste Gottheit offenbart [7]. Um den göttlichen Willen zu erfahren, setzten sie bei ihren astrologischen Beobachtungen vier Cardinalpunkte (*cardines*) am Himmel fest, in deren Stellung und Verhältniſs zu einander sie die Bestimmung oder das Schicksal eines Menschen offenbart glaubten [8]. Dieſs erinnert an die Etruskische Vogelschau, durch wel-

1) Windischmann Philosophie im Fortgang der Geschichte I, S. 186.

2) Ritter Erdkunde von Asien III, S. 714.

3) Görres I, S. 44.

4) Windischmann a. a. O. S. 195.

5) Münter Religion der Babylonier. S. 105. tab. 3.

6) Creuzer Symbolik II, S. 74. (82).

7) Görres I, S. 300.

8) Gesenius Commentar über den Jesaja II, S. 353. — Görres I, S. 277 fg.

che man göttliche Offenbarung zu erhalten hoffte, und bei welcher am Himmel ein Quadrat durch den Augur in Gedanken construirt und dasselbe in vier Theile getheilt wurde [1].

Sehen wir uns endlich in der Persischen Lehre um, so zeigt sich auch hier zuerst jenes Verhältnifs zwischen der Drei und Vier als Gottheits- und Schöpfungszahlen. Mithras, der τριπλάσιος, der Schöpfer und der Herr der Zeugung, dessen symbolische Signatur das Dreieck ist, theilt, indem er schafft und hervorbringt, das Jahr (die Zeit) wie das Wachsthum vierfach, und das Wachsthum organischer Körper selbst vollendet sich von der Zeugung an in vier Acten. Daher erscheint Mithras auch auf dem Stier sitzend, der als Apis in Aegypten das Viereck auf der Stirne trug. Damit zu vergleichen ist ein altes Mithrisches Bild auf dem Thore der Burg von Mycene, wo drei Ringe mit vier Kugeln verbunden sind, was die Verbindung des zeugenden Mithras mit der gebärenden Weltmutter (Mithras - Mithra) vorstellt [2]. Ein sehr gewöhnliches Bild des Weltalls bei den Persern, das sich jedoch auch anderwärts findet, ist der vierbespannte Wagen, dessen Viergespann auf die vier Grundprincipien des Weltalls, die vier Elemente und die vier Jahreszeiten hinweisen soll: Wie der Wagen durch sein Gespann in Bewegung kommt, so das Weltall durch diese vier Principien [3]. Den Himmel als den Typus aller Ordnung und Gesetzmäfsigkeit construiren die Perser als Quadrat, was deutlich erhellt aus den Worten des Zendavesta: „Ormuzd hat

1) Varro de L. L. 6.

2) Vgl. hierüber im Allgemeinen Creuzer Symbolik I, S. 779—781., wo die Beweisstellen alter Autoren angeführt sind. Besonders sind Julians Worte (Orat. 4. pag. 138. Spanh.) zu beachten.

2) Der Zendavesta sagt Jescht Farvardin, Carde 27 (Kleuker II, S. 264): „die Sonne, die schafft, weiten Umfang hat, und ernährt, fährt mit vier Rossen.“ (Die Sonne ist Symbol der höchsten Gottheit.) Ueber den Wagen als Bild der Welt und sein unaufhörliches Fahren vgl. Dion Chrysost. Orat. 34. Boryst. pag. 448. ed. Mor., der von den Magiern auch angiebt, sie hätten die Gottheit besungen ὡς τέλειόν τε καὶ πρῶτον ἡνίοχον τοῦ τελειοτάτου ἅρματος, und die vier Pferde auf Jupiter, Juno, Neptun und Vesta (Feuer, Luft, Wasser, Erde) deutet. Bei feierlichen königlichen Aufzügen zu religiösen Zwecken folgen daher, denn der König selbst ist Bild des Ormuzd und lenkt den Wagen, mehrere Viergespanne nach einander. Xenoph. Cyropaed. 8, 3, 6 (12). Vgl. mit Herod. 7, 40. Curtius 3, 38. — Die Aethiopier hatten einen Mondwagen, der mit vier Stieren bespannt war, die Römer einen Sonnenwagen mit vier Pferden, welche durch ihre verschiedene Farbe die vier Elemente bezeichnen sollten (Isidor. Sevill. Origg. 18, 36.), und bei den Circensischen Spielen waren viererlei Wagen und vier Rotten Wagenlenker κατὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα. Joh. Laur. Lyd. de mens. 3, 26. 4, 25.

an den vier Himmelsenden vier Wachen aufgestellt, Acht zu haben über die Standsterne Taschter schützt Ost, Satevis bewacht West, Venand Mittag und über Norden ist Haftorang"[1]). Da innerhalb ihrer der ganze Himmel eingeschlossen ist, so orientirte man sich auch nach ihnen [2]). Diesen vier Sternen oder Wächtern des Himmels, als Wohnortes Ormuzds, entsprechen dann die vier Jynx, Vögel oder Götterboten, auch Zungen genannt. an dem Wohnorte und insbesondere am Thron des nachbildlichen Ormuzds, des Königs, von welchem bereits oben mehrmal die Rede war. War auf diese Weise dem Perser alle Bewegung und Ordnung des Universums, namentlich aber die Structur des Himmels mit seinen Gestirnen durch die Vier bedingt, so werden wir es natürlich finden, wenn wir auch hier von einer Volkseintheilung und Anordnung in vier Klassen hören, die von Dschemschid herrühren soll [3]). Auch erklärt sich hieraus die Sitte, daſs der heilige Gürtel (Kosti) der Magier, „die Krone der Kleidung," vier Knoten haben muſste; seine Anlegung war den Eingeweihten ein Zeichen der Einweihung in das Geheimniſs des Weltbaues und moralisch eine Erinnerung, sich in jene durch die Vier bedingte Weltordnung und Gesetzmäſsigkeit zu fügen [4]). — Diese Symbolik der Vier hat sich bis in die neuere Zeit erhalten. Den Persischen Sofi's ist diese Zahl die Wurzel und das Princip des Alls, worauf ihr stetes Nachdenken gerichtet ist [5]); sie construiren die Welt als einen Würfel oder Kubus mit sechs Seiten oder Flächen [6]).

1) Kleuker Zendavesta, III, S. 60. Görres Myth. Gesch. I, S. 257.

2) Unter andern Namen kommen diese vier Sterne auch vor bei Virgil (Aeneid. 3, 516.), Euripides (Jon. 1156.), und Homer (Odyss. 5, 272. Iliad. 18, 486.).

3) Creuzer Symbolik I, S. 711. — Görres Myth. Gesch. I, S. 208.

4) Kleuker Zendavesta Jescht Sades 4. und III, Gebräuche der Parsen 2. — Hyde de relig. vet. Pers. pag. 370. 441.

5) Der Persische Dichter Omar Chiam ruft einem Sofi spottend zu:

„Du, der dich viel geplagt mit Vier und Sieben,
Trink Wein, ich sag dirs tausendmal und immer,"

was nach von Hammer (Geschichte der Persischen Redekunst S. 82.) den Sinn hat: „Wo du dich mit Erforschung der Geheimnisse der Natur beschäftigt hast."

6) von Hammer a. a. O. S. 226 führt die Worte des Dichters Schemseddin Tabsi an:

„Ich denke nur, es kommt doch nichts heraus
Aus diesem Haus, sechsseitig mit neun Schleiern"

und bemerkt dazu, daſs bei dem Haus an die mit neun Himmeln überdeckte und als Würfel gedachte Erde zu denken sey.

Eine für die Bedeutung der Vier sehr beachtenswerthe Erscheinung ist es, dafs sie auch in den orientalischen Mythen vom Paradiese dominirt. Das Paradies ist die primitive Welt, die erste unmittelbarste Schöpfung Gottes, die göttliche und vollkommene Welt, und darum auch in engerem und vorzüglichem Sinne die göttliche Offenbarungswelt. Jene durch die Vier bedingte Ordnung und Regelmäfsigkeit des Weltalls, durch die sich die göttliche Intelligenz offenbart, mufs daher in dieser göttlichen Urwelt um so mehr statt finden. Daher heifst es in einer Indischen Beschreibung des Paradieses:

„— — — Mitten auf der Erde
Steht Meru da, der ungeheure Berg,
Vier andre Berge wölben seine Seiten,
Retuman, Mallioban heifsen diese,
Mandaro, Superschodo. Ueber den
Vier Bergekoppen stehen vier Riesenbäume,
Auch diese Bäume führen eigne Namen;
Podambo, Ambro, Zombo, Niogrodo.
Auch von vier Bächen netzt die Silberfluth
Der Berge Fufs" [1]).

Auf dem Paradieses- und Offenbarungsberge Meru liegt die Stadt Brahma's, aus deren vier Thoren vier Flüsse strömen; um den Berg selbst sind sieben von Meeren umgürtete Halbinseln, und zu äufserst die Bergkette Segrabatam, die von vier Elephanten getragen wird [2]). Nach einer andern Nachricht fliefsen die vier Paradieses-Flüsse aus dem See Mansarova nach den vier Weltgegenden, durch vier Felsen, die die Gestalt von Thierköpfen haben, gegen Süden ein Kuh-, gegen Westen ein Pferde-, gegen Norden ein Elephanten- und gegen Osten ein Tiger- oder Löwenkopf [3]). — Ganz ähnlich lautet die Tibetsche Paradiesesschilderung. Auf Himavata liegt der Götterberg Rivou; er ist vierseitig und aus vier Elementen zusammengesetzt; an seinem Fufse ergiefsen sich aus vier Steinen, die gleichfalls die Gestalt von Thier-

1) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 499. Eine andere Beschreibung giebt nach dem Bagavedam und den Research. Asiat. II, 15. Görres (Myth. Gesch. I, S. 45 fg.): „Vier Berge, im Osten Mandaram, im Süden Suvariswan, im Westen Comondam, im Norden Srouggam, gleich vier grofsen Säulen der Welt; auf ihnen vier Bäume, Soudam, Capadam, Alam, Naval, immer Früchte und Blüthen tragend; aus diesen Früchten ein Strom Jambou, der das Land Indien bewässert; um sie her vier Paradiese."

2) Görres a. a. O. S. 46. Magazin für die Litteratur des Auslandes 1832. nr. 106.

3) Wilford in den Res. Asiat. VI, pag. 488, bei Rosenmüller altes und neues Morgenland IV, S. 227.

köpfen haben, vier Flüsse, und an der Südseite steht der Wunderbaum Zampu [1]). Die Chinesische Mythe versetzt das Paradies auf das Gebirge Kouantun (d. i. Himmelsberg) und läfst es von dem gelben Quell der Unsterblichkeit bewässert werden; dieser theilt sich in vier alles belebende und ernährende Flüsse: „die Quellen des Herrn, aus denen er die Mittel für Alles bereitet" [2]). — Der Persische Paradiesesberg Albordsch wuchs nach der Mythe in vier Zeiträumen, jeder von 2000 Jahren bis zu seiner höchsten Vollendung, auf ihm ist Ormuzds Thron und die Versammlung der Seeligen [3]). „Von vier Flüssen Gottes wird das Paradies bewässert, dort schöpfet das Wasser des Heils," soll Zoroasters Antwort gewesen seyn auf die Frage seiner Schüler: woher man das Wasser des Lebens für die Seele nehmen solle [4]).

Da die Symbolik der Vier nicht minder, als die der Drei allen alten Völkern gemeinsam, und, wie daraus folgt, in der allgemeinen Denkweise und Weltansicht begründet ist, so werden wir, wenn diese Zahl und die ihr entsprechende Form auch bei den Hebräern in unverkennbar prägnantem Sinne vorkommt und besonders im Cultus, vor allem an der Stiftshütte so scharf und häufig hervortritt, keine andere Bedeutung auch hier erwarten, jedoch versteht sich durch Hebräische Grundansicht modificirt. So fehlt freilich jede Spur von jenem Verhältnifs der Vier zur Drei, wie wirs bisher überall gefunden, ingleichen werden nirgends die vier Elemente oder die vier Jahreszeiten hervorgehoben; hingegen kennt der Hebräer nicht nur vier Weltgegenden, sondern selbst vier Ecken, Enden, Spitzen oder Winkel des Himmels und der Erde. Sie heifsen קְצוֹת und כְּנָפוֹת, bei den LXX und im N. T. ἄκρα, γωνίαι, auch πτέρυγες. Ezech. 7, 2. Zach. 2, 1—4. Jes. 13, 5. 49, 36. Ps. 19, 7. Hiob 37, 3. 38, 13. Mtth. 24, 31. Offb. 7, 1. 20, 8. und sonst. Im Buche Hiob finden wir auch den gestirnten Himmel durch vier Gestirne repräsentirt, wie es bei den Persern, Griechen und Römern geschah. Hiob 9, 9. 38, 31 fg. Bringen wir diefs mit einander in Verbindung, so erhellt, dafs auch die Hebräer Himmel und Erde als ein Viereck construirten, ja das Universum überhaupt, weil oben dem Himmel die vier Ecken oder Winkel ebenso wie unten der Erde zugeschrieben werden, in

1) Görres a. a. O. S. 48. Ritter Erdkunde von Asien I, S. 5 fg.
2) Görres a. a. O. S. 49.
3) Gesenius Commentar über Jesaja II, S. 319 fg.
4) Görres II, S. 529.

Würfel- oder Kubusform sich dachten *). So hätten wir denn auch hier dieselbe Weltform, wie sie das ganze Alterthum annahm, ohne dafs daraus geschlossen werden dürfte, die Hebräer hätten sich die Welt auch geograpisch als Viereck vorgestellt; dafs diese Vorstellung von der viereckten Form das Rundseyn nicht ausschlofs, sieht man am deutlichsten aus Jes. 40, 22., verglichen mit den angeführten Stellen desselben Propheten. Eben diefs aber zeigt, dafs man das Viereck nicht im eigentlichen, sondern uneigentlichen, d. i. mehr bildlichen, symbolischen Sinne als Figur der Welt annahm. Es war eine Bezeichnung der Weltform, d. i. der Welt, insofern sie geformt, geregelt, geordnet, festgestellt ist, denn die vier Ecken oder Winkel sind es, die ihr erst eigentlich Form und Gestalt geben. Und wenn Jes. 40, 28. Gott „der Schöpfer der Ecken der Erde“ genannt wird, so ist diefs sicher nicht so viel, als nur „der Schöpfer der Erde,“ sondern weist darauf hin, dafs Gott die Erde nicht nur ins Daseyn gerufen, sondern auch, worin sich ja auch nach Hebräischer Vorstellung seine Weisheit offenbart, gestaltet und geordnet habe. Bedenken wir, dafs der Hebraismus die Welt nicht von ihrer physischen und materiellen Seite auffafst, wie das Heidenthum, sondern von ihrer formellen und idealen Seite, nämlich als Zeugnifs und Offenbarung Gottes, und dafs ihm die Welt an sich nichts, vielmehr nur als Zeugnifs und Offenbarung Gottes etwas ist, so folgt nothwendig, dafs das Viereck, als Signatur der Weltform zugleich **Signatur der Offenbarung und des Zeugnisses Gottes** ist. Für diese aus der hebräischen Weltansicht unmittelbar hervorgehende ideale Bedeutung der Vier und des Vierecks ist vorerst die Stelle Num. 15, 38., vgl. mit Deut. 22, 12., bemerkenswerth. Hier wird vorgeschrieben, dafs jeder Israelite an den vier Ecken oder Enden (כנפות) Quasten tragen sollte, um sich stets an die Gebote oder Befehle Gottes, d. i. an sein Offenbarungswort zu erinnern und vom Abfall von Jehova, der sich den Israeliten als ihr

*) **Gesenius** behauptet (Commentar über den Jesaja zu Kap. 13, 5.) die vier Enden oder Ecken des Himmels seyen, weil sich der Hebräer die Halbkugel des Himmels über die scheibenförmige Erde ausgeberitet und am äufsersten Horizont auf die Berge gestützt denke, von den vier Ecken der Erde gar nicht verschieden, sondern dieselben. Dagegen spricht die Ausdrucksweise Mark. 13, 27: ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ. Das Buch Hennoch drückt sich Kap. 55, 4. ebenso aus: „Der Schall wurde gehört von den Enden der Erde bis zu den Enden des Himmels.“ Nach Kap. 18. sind die vier Winde an den vier Enden der Erde eingesenkt und tragen als die Säulen der Erde den Himmel.

Gott geoffenbart und bezeugt (V. 41.), abgehalten zu werden [1]). Wir werden weiter unten sehen, wie auch die Quasten sowohl durch ihre Farbe als ihre Form ganz auf dasselbe hinweisen. Besonders mufs auch die Stelle Ezech. 1. hier in Betracht kommen. Der Prophet schaut hier im Gesichte den Thron Jehova's, d. h. den Ort, wo er recht eigentlich wohnt, den Offenbarungsort seiner Herrlichkeit. In der Beschreibung dieser Offenbarung herrscht nun durchweg die Vier vor. Vier Lebendige (חיות) stehen um den Thron; sie haben jedes vier Gesichter und vier Flügel, sie sind aus vier Lebendigen (Stier, Löwe, Adler, Mensch, die Bestandtheile des Cherubs) zusammengesetzt; der Thron selbst ist ein Viereck; als eine Art Wagen hat er Räder, und zwar vier; die vier Lebendigen gehen nach den vier Seiten (Weltgegenden). Vgl. Kap. 10. Deutlicher kann die Vier als Zahl göttlicher Offenbarung nicht wohl bezeichnet werden.

Nicht minder deutliche und bestimmte Angaben finden sich in den nichtbiblischen jüdischen Schriften über die Vier und das Viereck. In dem apokryphischen Buche Hennoch kommen die vier Ecken oder Enden des Himmels und der Erde sehr häufig vor; sie erscheinen zugleich als die Behältnisse der vier Winde, welche zur Zierde der ganzen Schöpfung beitragen und die Grundlage der Erde bilden [2]). Auch geschieht eines Steins Erwähnung, welcher die Erde trägt und geradezu „die Winkel der Erde" heifst, womit offenbar seine viereckte Form bezeichnet seyn soll [3]). Diefs erinnert unmittelbar an den viereckten Stein, welcher im Tempel zu Jerusalem die Stelle der verlorenen Bundeslade einnahm, und אבן שתייה, *i. e. lapis fundamenti* genannt wurde. Nach den Rabbinen soll Gott von diesem viereckten Stein aus mit der Weltschöpfung begonnen haben, woraus jedenfalls so viel erhellt, dafs

1) Gesenius bemerkt im Wörterbuch unter כָּנָף: „Man scheint sich die Erde viereckigt gedacht zu haben, wie einen Mantel. Es würde dann eine ähnliche Vorstellung zum Grunde liegen, wie bei den Griechen, die im Eratosthenischen Zeitalter die bewohnte Erde mit einer ausgebreiteten Chlamys zu vergleichen pflegten." In spätern Zeiten noch hatten die Juden das Gebot, sich während des Gebetes mit einem viereckten Tuch zu bedecken (Buxtorf de synag. Jud. 39.). Auch bei den Römern war das Pallium viereckt (Tertull. de pallio. Braun. de vestitu sacerd. Hebr. II, 5. pag. 443.). Vgl. auch besonders die oben erwähnten vier Knoten am Gürtel der Magier.

2) Hoffmann das Buch Hennoch. Kap. 18, 1. 55, 4.

3) Ebendas. S. 228. Wenn der Uebersetzer die Worte V. 2.: „Ich betrachte den Stein die Winkel der Erde" umschreibt durch: „den Stein, welcher die Winkel der Erde trägt," so scheint diefs keineswegs genau.

man die viereckte Form für die Grundform der Schöpfung oder des Universums hielt, wobei dann nicht zu übersehen, dafs das Schaffen Gottes auch ein Bezeugen seiner selbst, also ein Offenbaren ist [1]). Da, wie die ganze Welt und Schöpfung als Offenbarung Gottes gedacht wurde, so insbesondere das Land Israel der Schauplatz der besondern Offenbarungen Jehova's, das Land des Zeugnisses Gottes in engerem und höchstem Sinne war, so wird man es nicht auffallend finden, dafs man diesem Lande die viereckte Form vindicirte und selbst im Maafs seiner vier Quadratseiten die Vier ausdrückte [2]). Die Kabbalistische Theologie construirt nicht nur die Weltform als einen Würfel oder Kubus mit sechs Seiten [3]), sondern geht auch bei ihrer Kosmogonie ähnlich zu Werke, wie andere orientalische Theorieen. Wie die Chaldäer bezeichnen die Kabbalisten das Ausgehen der Welt aus Gott als ein Ausstrahlen des Lichtes (נהיר *eradiare*). Auf die erste Ausstrahlung aus der verborgenen Gottheit, nämlich auf den Erstgebornen, der die drei göttlichen Urkräfte Licht, Geist, Leben in sich vereinigt, lassen sie eine Vierheit von Welten folgen (Aziluth, Briah, Jezirah, Asiah), deren jede wieder vier Elemente hat. Dabei berufen sie sich vorzüglich auf die Ezechielsche Vision, und finden in der Herrlichkeit, in welcher der Prophet Jehova schaut, die höchste Welt Aziluth, in dem Throne der Herrlichkeit die Welt Briah, in den vier Lebendigen, die Welt Jezirah, und in dem beweglichen Räderwerk die Welt Asiah. Es ist sich dabei zu erinnern, dafs den Kabbalisten, wie schon bemerkt, „die Schöpfung der Welten eine Offenbarung der an sich verborgeneu Gottheit“ ist [4]). In der

1) Vgl. die ausführliche und gelehrte Schrift Theod. Hasaeus de lapide fundamenti (Ugolini thesaur. antiq. VIII.). Nur eine hierher gehörige Stelle des Rabbi Schem Tof, die auch in Eisenmengers entdecktem Judenthum (I, S. 160.) steht, mag hier ihren Platz finden: „Wie Gott ein Kind vom Nabel (zu bilden) anfängt und es nach vier Seiten ausdehnt, so hat er die Welt von dem Stein des Fundaments und vom Allerheiligsten [des Tempels, wo der Stein lag] angefangen zu schaffen; und von ihm aus ist die Welt gelegt und gegründet: deswegen wird er Stein des Fundaments genannt, weil Gott von ihm angefangen hat, seine Welt zu schaffen.“

2) Lightfoot Decas chorogr. 8, 1 (Opp. II, pag. 421.) führt einige Rabb. Stellen an, z. B. Glossa in Bava Mezia fol. 28, 1.: *Terram Israeliticam fuisse quadraturae quadringentarum Parsarum.* — Megill. fol. 3, 1.: ***Et commota est terra Israelitica quadringentis Parsis undiquaque.***

3) Das Rabb. Buch עץ החיים fol. 26. sagt: „Diese Welt besteht aus sechs Ausbreitungen (קצות): Oben, Unten und den vier Seiten.“ (Molitor) Philosophie der Geschichte II, S. 245.

4) Kleuker Emanationslehre der Kabbalisten S. 7. 12. 13. — J. A.

Ezechielschen Vision konnten sie nur darum eine Darstellung der vier Welten finden, weil eben hier eine volle Offenbarung Gottes und göttlicher Herrlichkeit beschrieben wird. Dafs sie die Weltenzahl für die Offenbarungszahl hielten, kann demnach nicht zweifelhaft seyn. — Für die rein ideale Bedeutung der Vier als Offenbarungszahl kommt aber in der jüdischen Theologie noch besonders der heilige Gottesname selbst, יהוה, in Betracht. Diese Benennung Gottes war die eigenthümlich Israelitische, die theokratische und höchste; keine wurde so heilig gehalten als diese, ja sie war selbst ein ἄρρητον [1]), das nur im Heiligthum selbst von geweihten Priestern ausgesprochen werden durfte, im gewöhnlichen Leben aber mit אדוני verwechselt zu werden pflegte. Es hiefs diefs Wort schlechthin שֵׁם oder הַשֵּׁם „der Name.“ Nun ist aber „Name“ überhaupt Bezeichnung dessen, was eine Sache ist, Offenbarung ihres Seyns und Wesens. Der Name Gottes ist daher Gott selbst, aber insofern er sich zu erkennen giebt und offenbart [2]). Das Wort, mit welchem Gott benannt wurde, mufste daher nicht nur dem Sinne nach das Wesen Gottes bezeichnen (יהוה, der absolut Seyende), sondern sollte auch in seiner Form und in seinen Tonelementen ein σημεῖον (שֵׁם) Gottes seyn. Es war das höchste Offenbarungswort, und hatte als solches in seinen Tonelementen die Offenbarungszahl Vier, wobei noch zu beachten, dafs ja auch den Hebräern die Tonelemente zugleich Zahlen waren. Die Benennung יהוה galt deshalb rein als Wort und Ton schon für heilig, insofern nämlich das Aussprechen des Namens Gottes gewissermafsen ein Offenbaren seines Seyns und Wesens ist. In der jüdischen Theologie heifst daher das Wort יהוה schlechthin שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע, d. i. Name der Vier, oder: שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע אוֹתִיּוֹת, d. i. Name der vier Zeichen; im Griechischen das bekannte τετραγράμματον. Und weil die andern Namen Gottes auch in gewissem Sinne Menschen beigelegt werden konnten, dieser aber allein und ausschliefslich, als das eigenthümliche

L. Richter das Christenthum und die ältesten Rell. des Orients S. 270. 277.

1) Kleuker a. a. O. S. 36. — De Wette bibl. Dogmatik S. 70. §. 97. 2. Bei Euseb. praepar. evg. ein ἄλεκτον τοῖς πολλοῖς.

2) Daher ist es Rabbinische Regel: הוא שמו ושמו הוא, d. i. Er ist sein Name, und sein Name ist Er. Cudworth systema intell. I, pag. 451. und das Buch Sohar sagt: „Ehe die Welt geschaffen, war Er und sein Name eins (אחד);“ und: „Ehe der Höchstgebenedeite seine Welt erschaffen. war Er, und sein Name war verborgen in ihm.“ (Molitor) Philos. der Geschichte II, S. 247.

Wesen Gottes bezeichnend, auch nur Gott zukam, so hiefs er zugleich שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ, d. i. *nomen separatum* [1]). Ohne auf die vielen zum Theil sehr abgeschmackten Spielereien, welche einzelne spätere Rabbinen mit den vier Buchstaben des heiligen Namens trieben, irgend ein Gewicht zu legen, läfst sich doch nicht leugnen, dafs die Bedeutsamkeit seiner vier Tonelemente, die zu Einem Wort oder Ton verbunden sind, sicher bis ins Alterthum hinaufreicht. Wenigstens weist schon Philo, der doch lange vor den Kabbalisten lebte, darauf hin, als auf eine nicht von ihm erst gefundene, sondern bekannte Sache [2]). Ueberhaupt würde man irren, wenn man hier nur Rabbinismus vermuthen wollte. Etwas ganz Aehnliches war ja hinsichtlich des Indischen Symbolwortes Aoum, wie wir bereits gehört haben, der Fall. Auch dieses Wort hiefs „Brahms Name" und war zugleich Bezeichnung wie Offenbarung seines Wesens, es war Tonsymbol, ein heiliges Wort, ein ἄῤῥητον, und durfte nur von den Eingeweihten bei feierlichen Gelegenheiten ausgerufen werden [3]). Wir haben bereits oben gesehen, wie bedeutsam seine vier Tonelemente sind, und wie man jeden seiner Buchstaben mit einer Reihe von Grundbestandtheilen der Welt in Verbindung brachte. Bekanntlich gieng diefs heilige Wort in die Griechischen Mysterien über, und wurde auch da mit geheimnifsvoller Bedeutsamkeit *Om* ausgesprochen [4]). Ingleichen wurde auch bei den Chaldäern und Sabäern der Name ΙΑΩ nur im innern Heiligthum und von geweihten Personen ausgesprochen; dasselbe geschah auch in Aethiopien mit dem Namen des höchsten Gottes, und bei den Babyloniern bediente man sich statt des heiligen unaussprechbaren Namens: Baal des Ausdrucks: „der Alte" (עַתִּיק יוֹמִין, oder יוֹמַיָּא), der Ewige [5]).

1) Vgl. überhaupt Buxtorf Lexicon Talmud. pag. 2432 fg. — Gatacker de nomine Tetragrammato Dissert. 1645.

2) Philo de vita Mos. III, pag. 670.: τετραγράμματον δὲ τ' οὔνομα φησιν ὁ θεόλογος εἶναι· ταχά που σύμβολα τιθεὶς αὐτὰ τῶν πρώτων ἀριθμῶν, μονάδος καὶ δυάδος καὶ τριάδος καὶ τετράδος· ἐπειδὴ πάντα ἐν τῇ τετράδι.

3) Wilford Asiat. Research. V, pag. 300. Görres a. a. O. I, S. 76. — Creuzer Symbolik I, S. 587. von Bohlen das alte Indien I, S. 340.

4) Creuzer IV, S. 536. Stollberg Geschichte der Rel. J. Chr. I, S. 388.

5) Müller Glauben u. s. w. der alten Hindu I, S. 153. 148. — Münter Religion der Karthager S. 8.

§. 5.

Bedeutung der Zahl Zehn [1]).

Die Zehn schliefst vermöge der allgemeinen Denkgesetze die Reihe der Grundzahlen ab, und umfafst alle in sich [2]), Da nun das ganze Zahlensystem aus lauter Dekaden besteht, und die erste Dekade der Typus dieser sich ins Unendliche wiederholenden Dekaden ist, so hat auch in dieser ersten schon das Wesen der Zahl überhapt sich vollständig entwickelt und ihr Begriff seinen vollkommenen Verlauf gemacht. Somit ist die erste Dekade und also auch die Zahl Zehn der natürliche Repräsentant des ganzen Zahlensystems. Dient die Zahl überhaupt zum Symbol alles Seyns im Allgemeinen, sowohl des realen als idealen, so mufs insbesondere die Zehn das vollendete, vollkommene Seyn bezeichnen, nämlich eine Summe von Einzelheiten, die nothwendig zusammengehören und sich zu einem Ganzen abschliefsen, welchem relative Vollständigkeit oder Vollkommenheit zukommt. So wird die Zehn zum natürlichen Symbol der Vollendung und Vollkommenheit selbst [3]). Als Ein Ganzes (eine Dekade) bezeichnend tritt die Zehn zunächst in eine Verwandtschaft zur Eins, zu der sie gleichsam zurückbeugt; denn wie aus der Eins die Grundzahlen sich entfalten, so ist die Zehn die Grundlage des aus ihr sich entfaltenden ganzen Zahlensystems. Immer weist daher die Zehn auf Einheit hin [4]), wie denn ohnehin schon auch der Begriff der Vollkommenheit und Vollendung den der Einheit involvirt. Sodann aber steht die Zehn dadurch, dafs sie ein in sich abgeschlossenes Ganze, dem nichts fehlt, darstellt, auch in einer innern Verwandtschaft zur Drei, der wahren Eins, nur dafs, während die Drei

1) Der Grund, warum wir die natürliche Folge der Zahlen verlassen, und die Fünf und Sieben erst nach der Zehn stellen, hat nicht blofs seinen Grund in dem häufigern Vorkommen der Zehn an der Stiftshütte, sondern, wie sich zeigen wird, in der Entwicklung der Bedeutung dieser Zahlen.

2) Joh. Laur. Lyd. de mens. 3, 2.: παντὸς ἀριθμοῦ συνεκτικὴ ἡ δεκάς. — Etymol. Mgn. s. v. δεκάς· ἡ ἔχουσα ἐν αὐτῇ πάντα ἀριθμόν. Cf. Philo de congressu etc. pag. 437. de decalog. 747.

3) Cyrill. in Hos. 3.: σύμβολον δὲ τελειότητος ὁ δέκα ἐστὶν ἀριθμὸς, παντέλειος ὤν. — Philopon. de anim. 1.: τέλειος γὰρ ἀριθμὸς ὁ δέκα, περιέχει γὰρ πάντα τὸν ἀριθτμὸν ἐν ἑαυτῷ. — Joh. Laur. Lyd. l. c. 1, 15.: ἡ δέκας πλήρης ἀριθμός ἐστιν, ὅθεν καὶ παντέλεια καλεῖται, πάσας τὰς ἰδέας τῶν ἄλλων ἀριθμῶν καὶ λόγων καὶ ἀναλογιῶν καὶ συμφωνιῶν περιέχουσα. — Die Chinesen haben für Zehn und für Vollkommen ein und dasselbe Zeichen, nämlich †. von Bohlen das alte Indien I, S. 210.

4) Herm. trismeg. poemandr. 13.: ἡ ἑνὰς οὖν κατὰ λόγον τὴν δεκάδα ἔχει, καὶ ἡ δέκας τὴν ἑνάδα.

das wahre absolute Seyn schlechthin bezeichnet und darum die Zahl der göttlichen Natur sowie des Begriffs und der Idee überhaupt ist, die Zehn specieller ein System von Einzelheiten bezeichnet, die mit einander verbunden sind, wobei das Vollendet- oder Vollständigseyn vorzüglich hervortritt. Durch diese Verwandtschaft mit der Eins und Drei nun erhält die Zehn eine Beziehung auf das göttliche Seyn [1]), daher sie insbesondere einem solchen Ganzen oder System zukommt, das sich irgendwie auf Gott bezieht, ihm angehört oder von ihm herrührt, und umgekehrt mufste, wenn eine Summe von Einzelheiten als ein göttliches in sich abgeschlossenes Ganze bezeichnet werden, oder den Charakter der Göttlichkeit erhalten sollte, diese die Zehn an sich tragen. Endlich findet auch eine Verwandtschaft der Zehn mit der Vier statt, insofern nämlich letztere die Zahl des Universums ist, dieses aber ein in sich abgelchlossenes Ganze, ein aus zusammenhängenden Einzelheiten bestehendes System ist, dem als von Gott herrührend, auch göttlicher Charakter zukommt. Wie das ganze Universum als ein Zahlenreich angesehen wurde, so entsprach ihm wieder insbesondere die Zahl, welche alle Zahlen in sich fafst, und der Repräsentant des ganzen Zahlensystems ist [2]). Von den Pythagoräern wurde daher die Zehn geradezu κόσμος genannt [3]), wobei noch besonders zu beachten, dafs sie diese ihrer τετρακτὺς zunächst zukommende Benennung eben deshalb auch auf die Zehn übertrugen, weil, wie die nach der Vier geordnete oder geformte Welt alle Stufen und Verhältnisse (d. i. die Summe aller Zahlen) umfafst, so die Vier die Zehn in sich enthält, indem $1+2+3+4=10$ ist [4]).

Da die Zehn nicht, wie die Drei und Vier, jene beiden Grundbegriffe aller Religion und alles menschlichen Nachdenkens, Gott und Welt, symbolisirt, sondern mehr eine bestimmte, beson-

1) **Philo** de congressu etc. pag. 437.: δεκάδος πρὸς θεὸν οἰκειότης ἐστί.

2) **Philopon.** Metaph. 1.: *Ut enim denarius susceptivus est numerorum, ita mundus suscepit omnes formas.*

3) **Protospathar.** in Hesiod. dies: τὴν δὲ δεκάδα δεχάδα ἔλεγον οἱ παλαιοὶ, ὡς δεχομένην πάντα ἀριθμὸν ἐφ' ἑαυτοῦ· τὸ δὲ ἓν ἔλεγον τὸν νοῦν τὸν πρῶτον, καὶ τόνδε τὸν κόσμον δεκάδα φασίν. — Anonym. bei **Meursius** Den. Pyth. 12.: ἀπὸ τοῦ κατ' αὐτὴν (sc. δεκάδα) διατετάχθαι τὰ ὅλα, καθόλου τε καὶ κατὰ μέρος, κόσμον.

4) **Suidas** s. v. ἀριθμὸς οἱ Πυθαγόρειοι πάντα ἀριθμὸς τετρακτὺν προσηγόρευον· ὁ δὴ ἀριθμὸς συμπληροῦται τοῖς δέκα, ὁ δὲ δέκα σύνθεσις τῶν τεσσάρων· καὶ διὰ τοῦτο ἀριθμὸν πάντα τετρακτὺν ἔλεγον. **Hierocles** bei **Meurs.** l. c. 6.: τῆς δὲ δεκάδος δυνάμις ἡ τετρὰς, κ. τ. λ. — **Philo** de opif. mundi. pag. 9.

dere Qualität, welche diesem oder jenem zukommt (Vollkommenheit, Vollendung), bezeichnet, so kann es nicht auffallen, wenn wir von ihr auch nicht einen so häufigen und ausgedehnten Gebrauch gemacht finden, wie von jenen beiden Zahlen. Immerhin wird sich aber kein altes Volk nennen lassen, das nicht in irgend etwas sich der Zehn als bedeutsamer Zahl bedient hätte. Wir beschränken uns auf einige wenige Beispiele.

Nach den Vorstellungen der Alten, denen der Begriff des Universums mit dem des Vollkommenen, Vollständigen und Vollendeten zusammenfiel, war es ganz consequent, auch jenen beiden Urformen des Universums, der Zeit und dem Raume, in ihrer Ganzheit und Vollständigkeit betrachtet, die Zahl des vollständig Ganzen aufzuprägen. So trägt nach Indischer Lehre das Ganze der Zeit wohl zunächst die Form der vier Yuga's, innerhalb dieser aber fallen in bestimmten Zwischenräumen die zehn Avatara's. Diefs sind nämlich Incarnationen der Gottheit, durch welche sie sich offenbart, wobei sehr zu beachten, dafs diese Offenbarungen vom relativ Unvollkommenen und Unvollständigen zum Vollkommenen und Vollständigen graditativ übergehen, bis sie in der zehnten die höchste Stufe erreicht haben [1]. Deutlich dient hier die Zehn zur Bezeichnung der ganzen Summe göttlicher Offenbarungen, welche innerhalb dieser Zahl ihren vollständigen Verlauf machen, sich vollenden. Gewifs rührt daher die Eintheilung der Urzeit vor dem Beginn der eigentlichen Geschichte bei mehreren orientalischen Völkern, wie unter andern bei den Chaldäern, die von zehn Patriarchen wissen [2], welche auf einander folgen und Ein Ganzes mit einander ausmachen. Nicht minder hängt damit zusammen, dafs der grofse Dalai Lama zu Tibet, die Incarnation des Buddha, zehn Kutuchtus, d. i. Vikarien oder Stellvertreter hat, welche als Incarnationen göttliche Verehrung geniefsen [3]. Unwillkürlich erinnert an die Indische Vorstellung die Etruskische Lehre, nach welcher das Ganze der Weltzeit in zehn Zeitalter zerfällt und namentlich dem Etruskischen Staate eine Dauer von zehn Säculis, durch göttlichen Rathschlufs bestimmt, zuerkannt wird; unter diesen werden wieder die vier ersten besonders hervorgehoben [4]. Die ganze

1) von Bohlen das alte Indien I, S. 214. — Creuzer Symbolik I, S. 601.

2) v. Bohlen a. a. O.

3) Ritter Erdkunde von Asien I, S. 260.

4) Creuzer Symbolik II, S. 84e.

Weltzeit macht also auch hier ihren vollständigen Verlauf innerhalb der Zehn. Was sodann das Ganze des Weltraums betrifft, so ist es eine aus Indien stammende Vorstellung der Tibetaner, ihn nach der Zehn abzutheilen; sie verstehen unter den „zehn Weltgegenden" nichts anderes als die ganze Welt selbst bis an ihre äusserste Gränze [1]). Bekannt ist die offenbar aus dem Orient stammende Lehre der Pythagoräer von den zehn Sphären des Weltganzen [2]), womit dann genau der Aegyptische Mythus von Osiris an der Spitze der neun ihn auf seinem Zuge begleitenden, Musik (Harmonie) und Tanz treibenden Jungfrauen [3]), so wie der Griechische von Apollo dem Musageten oder Anführer der neun Musen zusammenhängt [4]). Beide Mythen weisen auf Indien zurück, von woher überhaupt die Idee von Tanz und Musik der Sphären rührt [5]). Auch die neuern Persischen und Arabischen Dichter wissen von neun Himmeln oder Himmelssphären, mit denen die Erde überschleiert sey, und die mit ihr das Eine grofse Ganze der Welt bilden [6]). Besonders aber bildete am Himmel, der vollkommenen Welt, die Zehn die Grundlage der Eintheilung der unabsehbaren Vielheit der Gestirne. Je zehn derselben kamen nämlich auf einen der 36 Dekane, deren wieder je drei unter eines der 12 Gestirne des Thierkreises gestellt wurden. Diese Eintheilung, wahrscheinlich ursprünglich Chaldäisch, war im ganzen Orient und in Aegypten die gewöhnliche [7]). Nach andern Nachrichten theilten die Chaldäer jedes Zeichen des Thierkreises in zehn Dekatemorien, und berechneten auch die Bewegungen und Conjunctionen der Gestirne nach Decimalen [8]). Schon oben wurde bemerkt, dafs in der Chaldäischen Astrologie vier Cardinalpunkte am Himmel für die Schicksalsbestimmung von gröfster Wichtigkeit waren; das ganze Geschick eines Menschen aber wurde doch zuletzt durch das zehnte Gestirn (von dem an, welches bei seiner Geburt aufgieng, ge-

1) Ritter Erdkunde von Asien III, S. 277.

2) Richter das Christenthum und die ältesten Religionen des Orients. S. 31 fg. 38. 269.

3) Diodor. Sic. I, 18.

4) Baur Symbolik II, 1. S. 318.

5) Ebendaselbst S. 313.

6) v. Hammer Geschichte der Pers. Redekunst S. 226.

7) Gesenius Commentar über den Jesaja II, S. 353.

8) Görres Mythengeschichte I, S. 274.

rechnet) bestimmt und vollendet [1]). Bei den Pythagoräern hiefs eben wegen jener Eintheilung des Sternenhimmels die Zehn οὐρανός. Offenbar rührt daher auch jene durch das ganze Alterthum sich hinziehende, besonders aber im Orient scharf hervortretende Eintheilung der Heere nach der Zehn [2]). Diese wurden gewissermassen dem obern Heer (צבא השמים) entsprechend gedacht, und erhielten durch gleiche Grundeintheilung den Charakter göttlicher, himmlischer Macht u. s. w. Dafs selbst zu den Römern diese Eintheilung sich verbreitete, zeigen schon die bekannten Benennungen *Decurio*, *Decemviri*, *Centurio*.

Vorzüglich aber müssen wir hier noch eines Gebrauchs der Zehn gedenken, der aus den allerältesten Zeiten stammt und sich bis heute erhalten hat, im Alterthum auch bei allen Völkern verbreitet war, nämlich an die Gottheit oder an ihre Stellvertreter und Diener (Könige und Priester) den Zehnten von allem Besitzthum als Abgabe zu entrichten. Das Vorhandenseyn des Zehnten bei allen Völkern [3]) bezeugt am deutlichsten seinen religiösen Ursprung; auf rein politischem oder überhaupt äufserlichem Wege kann nimmermehr ein solcher Gebrauch entstanden seyn. Der Zehnte ist durchaus eine religiöse Abgabe, und hat eben darum seinen Grund im Idealen, also in der Bedeutung der Zahl Zehn, in ihrem Verhältnifs zum Höhern, Geistigen, Göttlichen. Die Zehn erscheint hier als Signatur einer Summe von Einzelheiten oder eines Ganzen, das in irgend einer Beziehung zur Gottheit steht, von ihr herrührt oder ihr angehört. Der Begriff des Besitzes ist ein Collectivbegriff, alles Eigenthum ist eine Vielheit und darum von der Zahl unzertrennlich, es ist ein gezähltes oder doch zählbares. Dabei ist zu beachten, dafs alles Besitzthum in den ältesten Zeiten nicht in baarem Geld, sondern in den Erzeugnissen des Bodens und in Heerden bestand, und eben daher in einer unmittelbaren Beziehung zur Gottheit, die das Brod aus der Erde bringet, die Felder seegnet, die Thiere schafft und ernährt, gedacht wurde. Wie nun die Dekade die Grundzahlen alle in sich schliefst, in welchen sich das Wesen der Zahl überhaupt offenbart, wie sie als Ein abgeschlossenes Ganze die ganze Zahlenreihe reprä-

1) Gesenius a. a. O. S. 330.

2) Gesenius a. a. O. I, S. 196. — Niebuhr Reisebeschr. II, S. 103. — Ritter Erdkunde von Asien IV, S. 911. — Du Halde Beschreibung des Chines. Reichs I, S. 141.

3) Die einzelnen hierher gehörigen Stellen, die wir der Kürze halber übergehen, finden sich ziemlich vollständig gesammelt bei Spencer. De leg. Hebr. ritual. III, 1, 10. solutio decimarum.

sentirt, so wurde auch ein aus zehn Einzelheiten bestehendes Besitzthum als ein vollständiges, als ein in sich abgeschlossenes Eigenthum, das dann wieder Repräsentant alles Eigenthums überhaupt war, angesehen und sollte auf irgend eine Weise als ein Gott zu verdankendes bezeichnet werden. Diefs geschah nun dadurch, dafs alles Eigenthum an Feldfrüchten wie an Vieh nach Dekaden abgezählt und das je zehnte Stück Gott oder seinen Stellvertretern und Dienern dargebracht oder abgegeben wurde. So legte der Eigenthümer durch Abgabe des Zehnten das factische Bekenntnifs ab, dafs er all' sein Eigenthum Gott verdanke, und ihn als Urheber desselben verehre. Wenn daher z. B. Jakob Gen. 28, 22. bei Aufrichtung des Gedenksteines zuletzt spricht: „Und alles, was du mir giebst, defs will ich dir den Zehnten geben," so bekennt er einerseits, dafs er Alles von Gott habe, und andrerseits will er durch die Abgabe des je zehnten Stückes seiner Habe den schuldigen Dank gegen Gott beweisen. Durch das Verzehnten erhielt auf diese Weise aller Besitz eine religiöse Weihe, eine göttliche Sanction, während alles nicht verzehntete Eigenthum als ein ungeweihtes und damit zugleich mehr oder weniger unrechtmäfsiges, als ein ungerechtes Eigenthum erschien. Diefs veranlafste wohl auch den Gebrauch, namentlich alle Beute zu verzehnten (Gen. 14, 20.), um ihr, die eigentlich fremdes Eigenthum war, den Charakter des rechtmäfsigen Eigenthums und die göttliche Sanction zu ertheilen *). — Etwas abweichend giebt Spencer die Bestimmung des Zehnten an, wenn er behauptet, es werde damit eine Weihe des Eigenthums an Den ausgesprochen, welcher der höchst Vollkommene sey und in sich, dem Einen, alle Güter zusammenfasse, wie die Zahl Zehn alle Zahlen in sich schliefse und darum das Symbol der Vollkommenheit sey. Dagegen ist jedoch zu bemerken, dafs hier die Zehn nicht an Gott selbst haftet und also auch keine Eigenschaft bezeichnen kann, sondern vielmehr am Eigenthum und dieses als ein Vollkommenes oder Vollständiges darstellt, freilich immer mit Bezug auf Gott, von dem es herrührt, dem es zu weihen und zu verdanken ist. Jedenfalls ist nicht zu übersehen, dafs selbst Spencer, der allem Symbolischen so lange als möglich aus dem Wege zu gehen pflegt, sich nach Anführung von allerlei Nebengründen doch zuletzt genöthigt sieht,

*) Diodor. Sic. hist. 11.: οἱ Ἕλληνες ἐκ τῶν λαφύρων δεκάτην ἐξελόμενοι, κατεσκεύασαν Χρυσοῦν τρίποδα, καὶ ἀνέθηκαν εἰς Δελφούς. — Das Etymol. Magn. s. v. δεκατευτήριον erklärt καθιερῶσαι, λαφυραγωγεῖν durch δεκατεύειν.

den Hauptgrund *a peculiari natura et circumstantiis numeri denarii* abzuleiten [1]. Kaum der Erwähnung werth ist Philo's Erklärung: Mose habe den Zehnten angeordnet, weil die Welt aus neun Theilen bestehe, und Gott im Verhältniſs zu ihr als Schöpfer der Zehnte sey, dem daher alles Zehnte gebühre [2].

Ueber den Gebrauch der Zehn bei den Hebräern bemerkt nicht mit Unrecht Lightfoot: *numero denario gavisa plurimum est gens Judaica et in sacris et in civilibus* [3]. Dieſs mag wohl seinen Grund hauptsächlich darin haben, daſs das Israelitische Grundgesetz in religiöser und politischer Beziehung, der Repräsentant der ganzen Israelitischen Verfassung, das Unterpfand des Bundes mit Gott, und eben darum auch die Bedingung der Existenz Israels als Volk, die Seele des Hebraismus, nach der Zehn abgetheilt war und geradezu „die zehn Worte" (Dekalogus) hieſs. Exod. 34, 28. Deut. 4, 13. 10, 4. Die Absichtlichkeit dieser Abtheilung ist unleugbar, und vergeblich wird man den Grund derselben anderswo als in der idealen Bedeutung der Zahl Zehn suchen. Aehnlich wie bei dem Besitzthum eine Dekade Repräsentant des Ganzen ist, das von Gott kommt, so ist auch der Dekalogus der Repräsentant der ganzen Summe der von Gott herrührenden Israelitischen Gebote; alle „Worte Gottes" sind durch diese „zehn Worte" vertreten, und das ganze Gesetz Israels ist durch den es repräsentirenden Dekalogus als ein göttliches, in sich vollendetes, vollkommenes Ganze, als ein System von Geboten dargestellt [4]. Die Entrichtung des Zehnten war nicht leicht bei irgend einem Volke als Religionspflicht so strenge geboten, als bei Israel. Das ganze heilige Volk gab ihn an den insonderheit heiligen Stamm, an Levi, und dieser entrichtete wieder den Zehnten vom empfangenen Zehnten an die heilige Familie, an Aaron und seine Söhne,

1) Spencer de leg. Hebr. ritual. III, 1, 10. pag. 97.

2) Philo de congr. quaer. erud. grat. pag. 459.

3) Lightfoot hor. hebr. in Matth. 25, 1.

4) Wenn auch der Lamaismus sehr bestimmt von „zehn Verboten" weiſs (Görres Myth. Gesch. I, S. 164.), so dürfte dieſs eine astrologische Beziehung haben. — Uebrigens sucht auch Philo den Grund der Zehntheiligkeit des Gesetzes in der Natur der Zehn. Er sagt (de congr. quaer. erud. grat. pag. 441): οὗτοι (sc. λόγοι) δὲ εἰσὶ θεσμοὶ τῶν κατὰ μέρος ἀπείρων νόμων γενικὰ κεφάλαια, ῥίζαι καὶ ἀρχαὶ, πηγαὶ ἀέννaοι διαταγμάτων, προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις περιεχόντων ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν χρωμένων, d. i. was die Dekade im Verhältniſs zu allen Zahlen, zum ganzen Zahlenreich ist, das ist der Dekalogus im Verhältniſs zur ganzen Summe aller gedenkbaren Gesetze. Grotius hingegen glaubt, die Zahl der einzelnen Gebote sey deshalb auf zehn festgesetzt worden, weil man nach den Fingern gezählt habe und die Gebote durch die gleiche Zahl dem Gedächtniſs sich besser einprägen sollten!! (de Decal. pag. 36.)

die eigentlichen Priester. Lev. 27, 30 fg. Num. 18, 21 fg. Neh. 10, 37. 12, 44. 47. Hebr. 7, 5. Aufserdem wurde alle drei Jahre den Leviten, Fremden, Wittwen und Waisen (Armen) eine Zehntmahlzeit gegeben, weshalb dieses Jahr das Zehntjahr hiefs. Deut. 14, 28 fg. 26, 12. Durch eine solche mehrfache Verzehntung wurde das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, als dem Spender aller menschlichen Habe, lebhaft erhalten und an die schuldige Dankbarkeit gegen ihn gemahnt. — Auch sonst findet sich die Zehn in der Bibel als Signatur eines Complexes von Vielheiten, die zusammen ein vollständiges, vollkommenes Ganze bilden. So z. B. wenn in prophetischen Visionen zehn Hörner als Symbole von zehn Königen vorkommen, welche zusammen Eine Gesammtmacht ausmachen. der als solcher relative Vollständigkeit und Vollkommenheit zukommt. Dan. 7, 20. 24. Offb. 12, 3. 13, 1. 17, 3. 7. 12. 16. Etwas Aehnliches ist der Fall Pred. 7, 20. Ganz allgemein als Vollständigkeitszahl, als Zahl des höchsten und letzten Grades steht Zehn Num. 14, 2. Hiob 19, 3. Ueberhaupt mufste es dem Hebräer sehr nahe liegen, jeder Vielheit, die zusammen ein vollendetes Ganze darstellen sollte, die Zehn aufzuprägen. Das Israelitische Heer war zuletzt nach der Zehn eingetheilt; 1 Sam. 18, 13. 2 Chron. 25, 5. 2 Kön. 11, 4. 1 Chron. 27, 1. 1 Sam. 8, 12. 2 Kön. 1, 9. Bei Hochzeitsfeierlichkeiten (Matth. 25, 1.) wie bei Leichenbegängnissen mufsten zehn Personen zugegen seyn, und ein Gesetz bestimmte ausdrücklich: *Non constitit Synagoga, nisi e decem ad minimum* 1). Eine ähnliche Bewandtnifs hat es, wenn Salomo die beiden heiligen Geräthe des Leuchters und Schaubrodtisches im Tempel verzehnfachte. Dafs der Aegyptischen Plagen zehn sind, kann dahin weisen sollen, dafs sie als eine stufenweise Offenbarung der Macht Jehova's, und als ein Ganzes göttlicher Strafen Anerkenntnifs dieser Macht bezweckten. Ueber die Festsetzung des Versöhnungs- und Passah-Festes auf den zehnten Tag haben wir am gehörigen Ort zu reden.

In der jüdischen Theologie, besonders in der Kabbala ist die Zahl Zehn von grofser Wichtigkeit. Hier wurde sie als die „allumfassende Zahl," d. i. als die Zahl aller Zahlen, in welcher der Begriff der Zahl überhaupt realisirt ist, betrachtet 2). Bekannt ist

1) Lightfoot l. c.

2) Das Kabbalistische Buch Pardes sagt fol. 11. col. 3.: „die allumfassende Zahl (המספר הכולל) ist Zehn; aufser derselben giebt es keine Zahl; denn alles, was über die Zehn hinaus, kehrt zu den Einern zurück." Philosophie der Geschichte oder über die Tradition II, S. 244.

die Kabbalistische Hauptlehre von den zehn Sephiroth (ספירות, d. i. *numerationes* von ספר zählen), worunter zehn Vollkommenheiten zu verstehen sind, die mit einander die Natur des göttlichen Wesens, das in sich Eins und die Summe aller Vollkommenheiten ist, bilden, daher denn die zehn Sephiren zusammen die *Perfectio omnium* hiefsen. Innerhalb dieser zehn Sephiroth offenbart sich das göttliche Wesen aufs vollkommenste, die göttliche Offenbarung hat in dieser Zehnheit ihren Verlauf. Daher denn auch die zehn Sephiroth die vier Welten, welche Offenbarungen des verborgenen Wesens Gottes sind, durchdringen; sie zeigen sich in jeder dieser Welten, jedoch in jeder niederern auf einer tiefern Stufe, so dafs es gwissermafsen vier Dekaden von Sephiren giebt (daher die Wichtigkeit der Zahl Vierzig in der Kabbala), obgleich wiederum im Ganzen das Sephiren-System nur Eine Dekade ist [1]). Unwillkürlich wird man übrigens hierbei an die Pythagoräischen Sphären schon durch das Wort selbst (σφαῖρα von ספר) erinnert, wie auch an die besonders bei den Indern und Chaldäern so bestimmt hervortretende Verwandtschaft und Verbindung der Zahlen Zehn und Vier.

§. 6.

Bedeutung der Zahl Fünf.

Das arithmetische Verhältnifs der Fünf läfst sich auf verschiedene Weise auffassen, wornach denn auch ihre Bedeutung eine verschiedene ist. Das wichtigste Verhältnifs ist natürlich das zur Gesammtheit der Grundzahlen, also zur Dekade, deren Mitte oder Centrum die Fünf bildet, und die sie in zwei Hälften theilt [2]). Eine weitere, jedoch schon mehr verdeckte Eigenschaft der Fünf besteht darin, dafs sie sowohl die erste Grundzahl ist, welche das Gerade und Ungerade (Zwei und Drei) mit einander verbindet und einiget, als auch selbst die Zahl sämmtlicher ungeraden Zahlen innerhalb der das ganze Zahlenreich repräsentirenden Grundzahlen ist. Wird nun die Fünf in ihrem Verhältnifs zur Zehn genommen, so erscheint sie vorerst als gebrochene halbe Vollendungszahl, d. h. sie bezeichnet Vollendung auf halber Stufe, einen Zustand oder

1) Das Kabbal. Buch Kosri (ed. Buxtorf pag. 304.) sagt: *Qualitas est numerus, et Secretum numeri non est nisi in denario mensura earum (sc. sephiroth) est denarius, qui numerus est infinitus.* — Vgl. überhaupt Kleuker Emanationslehre der Kabbal. S. 12. 14. — Richter das Christenthum und die ältesten Relgg. des Orients. S. 272. — Vitringa observatt. sacr. I, 2, 2.

2) Theo Smyrn. pag. 159.: ἡ δὲ πεντὰς μέση ἐστὶ τῆς δεκάδος.

ein Verhältnifs, welches, ohne selbst schon vollkommen und vollendet zu seyn, doch zur Vollkommenheit anstrebt und zu ihr in genauer unzertrennlicher Beziehung steht. Als Mitte und Centrum der ersten Dekade sodann bezeichnet die Fünf den Mittelpunkt, das Centrum, das Innerste dessen, wovon das durch die erste Dekade repräsentirte Zahlensystem ein Symbol ist, nämlich des Universums; und insofern vom Mittelpunkt einer Sache ihr Leben ausgeht, ist die Fünf die Zahl der Lebensquelle der Welt oder der sogenannten Weltseele. Als die vorzugsweise ungerade Zahl endlich steht die Fünf in genauer Beziehung zu dem, was bereits oben über die Bedeutung des Geraden und Ungeraden §. 3. im Allgemeinen gesagt worden. Einige Beispiele mögen zeigen, wie diese Symbolik in Anwendung gebracht wurde.

Eine sehr bedeutende Zahl ist die Fünf bei den Indern, wie wir zum Theil schon §. 4. gesehen haben, wo des in 3mal 3 Quadrate abgetheilten Weltquadrats erwähnt wurde, in welchem die Grundzahlen so geordnet waren, dafs die Fünf die Mitte einnahm, als Bezeichnung der Weltseele, Atma, und die übrigen Zahlen nach allen Richtungen hin zusammen dreimal fünf betrugen. Insofern die Weltseele das Grundprincip der Welt ist, wodurch dieselbe in Bewegung gesetzt wird, die Elemente aber alle Bewegung und alles Leben der Welt bedingen, so zählt die Indische Lehre auch fünf Elemente oder Grundkräfte des Universums, die wieder fünf grobe und fünf feine sind. Diesen fünf Elementen entsprechen im Menschen, als der Welt im Kleinen, die fünf Sinne, er ist überhaupt aus fünf Elementen zusammengesetzt und lebt ganz in denselben, und im Tode wird er in diese fünf Elemente, denen die fünf Sinne als eben so viele Thüren dienen, aufgelöst [1]). Diese Lehre von den fünf Grundkräften gieng später zu den Manichäern, Basilidianern und Andern über [2]). Als gebrochene Zehn und als Zahl halber zu ganzer anstrebenden Vollendung und Vollkommenheit erscheint die Fünf bei den Indern in jenen zehn Avatars oder Offenbarungen Wischnu's durch Incarnation, indem diese vom Unvollkommenen zum Vollkommenen übergehen, aber in zwei Hälften getheilt sind, so dafs die fünf letztern für vollkommener als die fünf erstern angesehen werden [3]). Nicht minder wichtig

1) v. Bohlen das alte Indien II, S. 226. I, S. 165. — Görres Myth. Geschichte I, S. 94 fg. 99. 119.

2) Gesenius Commentar über den Jesaja II, S. 328. 334.

3) v. Bohlen a. a. O. I, S. 214.

zeigt sich die Fünf in der Chinesischen Lehre. „Unter den einzelnen Zahlen entspricht drei dem Himmel, zwei der Erde, beide mit einander verbunden, geben fünfe, und diese nehmen die Mitte ein, und rund umher sind die acht andern, jeder an seiner Stelle in dem Kreise der Trigramme“ [1]). Auch die Chinesen wissen von fünf Elementen oder Grundkräften [2]). Da ihnen die Fünf vollkommene Mittelzahl und als Summe aller ungeraden Zahlen überhaupt Repräsentant des Ungeraden, d. i. des Vollkommenen und Himmlischen war [3]), so läſst sich von selbst erwarten, daſs sie diese Zahl auch auf ethische Verhältnisse übertrugen und daher vorzugsweise fünf Tugenden und Hauptpflichten des Königs und der Unterthanen, der Eltern und der Kinder, der Männer und der Weiber, der ältern und der jüngern Geschwister, der Freunde unter einander annehmen [4]). Die orientalische Ansicht von den fünf Grundkräften der Welt, die die Weltseele bilden, welche Leben und Bewegung hervorbringt, hängt dann wieder genau damit zusammen, daſs man die Zahl der beweglichen, alles Leben und Entstehen auf Erden bedingenden Gestirne (Planeten) auf fünf festsetzte. Bei den Persern hieſsen diese fünf nach Sonne und Mond folgenden Gestirne: Taschter, Mithra, Satevis, Venant, Haftorang [5]). Die Aegypter bezeichneten die Fünf durch einen Stern, weil unter den zahllosen Gestirnen nur fünf sich bewegten und von ihrer Bewegung alles kosmische Leben abhänge [6]). Als fünf Göttern waren ihnen fünf Schalttage als Geburts- und Festtage gewidmet [7]). Einen vielfachen Gebrauch machten endlich auch die Pythagoräer von der Fünf, der sie verschiedene Namen beilegten. Als Symbol der Weltseele führte sie den Namen νοῦς [8]); als Signatur halber Vollendung oder der Vorstufe göttlicher Voll-

1) Görres a. a. O. I, S. 63.

2) Ebendaselbst S. 66. Hegel Philosophie der Religion I, S. 246.

3) Fr. von Schlegel über die Sprache und Weisheit der Indier. S. 144.

4) Du Halde Beschreibung des Chines. Reichs III, S. 13. I, S. 185.

5) Gesenius a. a. O.

6) Horapollo Hierogl. 1, 13. Σημαίνοντες (sc. Ἀιγύπτιοι) τὸν πέντε ἀριθμὸν, ἀστέρα ζωγραφοῦσιν· ἐπειδὴ πλήθους ὄντος ἐν οὐρανῷ, πέντε μόνοι ἐξ αὐτῶν κινούμενοι, τὴν τοῦ κόσμου οἰκονομίαν ἐκτέλουσι.

7) Plutarch. de Isid. cp. 12. — Vielleicht hängt damit zusammen, daſs Joseph als Aegyptischer Herrscher seinem Bruder Benjamin fünf Festkleider schenkte nach der Zahl der Festtage. Gen. 45, 22.

8) von Bohlen a. a. O. II, S. 226.

kommenheit (Zehn) hiefs sie der „Halbgott“ [1]; da sie die unmittelbar auf die Vier, die Signatur des Materiellen, folgende Zahl ist, bezeichnete sie die Stufe über der Materie; obwohl noch nicht die höchste Stufe selbst, führt sie doch die Vier (Materie) weiter fort und bringt sie der Vollendung (Zehn) näher [2]. Aus demselben Grunde, weshalb die Fünf den Aegyptern so wichtig war, nannten sie die Pythagoräer die himmlische Zahl [3]. Damit ist dann eine andere Benennung dieser Zahl verwandt. Weil sie nämlich in sich das Gerade und Ungerade einigt und allen Gegensatz aufhebt, so nannte man sie Ἀνεικία und legte sie dem Aether bei, als dem fünften Elemente, wo aller Widerstreit der Natur und alle Veränderlichkeit aufhöre [4]. Wenn dieselbe Zahl auch Εἱμαρμένη hiefs, so hatte diefs seinen Grund darin, dafs sie die Zahl der Sinne und alles Sinnlichen überhaupt ist, das Sinnliche aber der blinden Naturnothwendigkeit unterworfen ist [5].

Die Hebräer, denen die Lehre von einer Weltseele ebenso wie die vom Geraden und Ungeraden, völlig fremd blieb, die auch nichts von fünf Grundkräften und fünf beweglichen Gestirnen wissen, fassen die Fünf rein in ihrer idealen Bedeutung, nämlich als halbe, gebrochene Zehn auf. Sie erscheint ganz und gar abhängig von dieser dem Hebräer so wichtigen und geläufigen Zahl. Diefs zeigt sich auch äufserlich und sichtbar in mehrern einzelnen Fällen, besonders aber in den Maasbestimmungen der Stiftshütte. Bei den Hebräern bezeichnet die Fünf somit die **Vorstufe der Vollkommenheit**, und es klebt ihr daher der Begriff des relativ **Unvollkommenen, Unvollendeten** an. Beachtenswerth ist in dieser Hinsicht der hie und da vorkommende Fünfte, als eine religiös-politische Abgabe. Die Beziehung vorerst auf den Zehnten liegt vor Augen, da nirgends etwas von einem Sechsten, Siebenten, Achten oder Neunten verlautet. Wenn Joseph in Aegypten von dem leibeignen Volke den Fünften einzog (Gen. 41, 34. 47, 26), so war diefs nichts

1) Anonym. bei **Meursius** Den. Pyth. 7. pag. 69. Καὶ Ἡμίθεος, οὐ μόνον ὅτι τοῦ δέκα, θείου ὄντος, ἡμίσεια ἔστιν, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἐν τῷ ἰδίῳ διαγράμματι ἐν τῷ κατὰ μέσον ἐτέτακτο.

2) **Joh. Laur. Lyd.** de mens. 2, 9.; ἡ γὰρ πεντὰς παραλαβοῦσα τὴν τετράδα ὕλης λόγον ἔχουσαν, τρόπον τινὰ καὶ ὑποκείμενον τοῖς ἐξ αὐτῆς φυομένοις, ηὔξησέ τε αὐτὴν καὶ προήγαγεν ἐπὶ τὴν ἀπὸ τῆς αὐξήσεως αἰώνιον ἀνακύκλησιν· μεθόριον γὰρ τῆς δεκάδος, καὶ ὡς ἂν εἴδολόν ἐστι τῆς κοινῆς τελειότητος ἡ πεντάς.

3) **Ibid.** Καὶ οὐράνιος δε καλεῖται κ. τ. λ.

4) **Meursius** l. c. pag. 66.

5) **Joh. Laur. Lyd.** l. c.

anderes, als ein doppelter Zehnte. Etwas Aehnliches scheint auch bei der Bestimmung der Zahl der Opferthiere der Fall gewesen zu seyn, welche die Fürsten Israels als aufserordentliche (doppelte) Gabe bei Einweihung der Stiftshütte darbrachten. Num. 7, 17. 23. 29. 35. fgg. So liegt auch die Beziehung der Fünf auf einen unvollkommenen Zustand, ethisch genommen auf Unreinheit, nicht undeutlich vor, wenn wegen unwissentlichen Ansichbringens einer fremden Sache nicht nur ein Schuldopfer dargebracht und Ersatz gegeben, sondern aufserdem noch als eine Art Strafe der fünfte Theil des Werthes jener Sache beigelegt werden mufste. Lev. 5, 16. 6, 5. 22, 14. Ein gestohlener Ochse wurde fünffach wieder erstattet. Exod. 22, 14. Als Lösung der ersten Leibesfrucht eines Weibes oder eines unreinen Thieres bezahlte man fünf Heiligthumsseckel. Num. 18, 15. 16., wobei zu beachten, dafs das Gebären überhaupt verunreinigte. — Auch im N. T. kommt die Fünf in genauer Verbindung mit der Zehn und in Beziehung auf sie vor, wie Matth. 25, 2., wo die zehn Jungfrauen in fünf kluge und in fünf thörichte getheilt sind, ferner Luk. 19, 19., wo die anvertrauten Pfunde nach der Zehn und Fünf bestimmt werden.

§. 7.

Bedeutung der Zahl Sieben.

Bei der Sieben ist nicht sowohl, wie bei den bisher betrachteten Zahlen, die Stellung, welche sie in der Reihe der Grundzahlen einnimmt, das, was ihre Bedeutung bestimmt, als vielmehr ihre Zusammensetzung aus den Zahlen Drei und Vier, welche wir als die beiden wichtigsten symbolischen Zahlen kennen gelernt haben. Von der richtigen Deutung dieser letztern hängt daher auch das Verständnifs der symbolischen Sieben völlig ab. Ist nun Drei die Signatur der Gottheit, Vier die Signatur der Welt, als Summe alles Geschaffenen, so ergeben sich daraus folgende genau zusammenhängende Bedeutungen der Sieben: *a.* Insofern Drei und Vier in der Sieben zusammentreten und zu Einer Zahl sich verbinden, ist sie die Signatur der Verbindung Gottes und der Welt; und da die Begriffe Gott und Welt den letzten und allgemeinsten Gegensatz bilden, welcher alle andern in sich fafst, so kann die Sieben, als Signatur der Verbindung Gottes und der Welt zugleich ganz allgemein, ohne directe Beziehung auf Gott und Welt, Verbindung und Vereinigung, Einigkeit und Harmonie bezeichnen. *b.* Die beiden Begriffe Gott und Welt

bedingen alle Religion; so verschieden auch das Verhältnifs beider zu einander aufgefafst werden mag, immer dreht sich um sie alle Religion, deren Ziel überhaupt Verbindung, Vereinigung, Gemeinschaft mit Gott ist. Als Signatur dieser Verbindung wird die Sieben zugleich **Religionszahl** im Allgemeinen; während alle symbolische Zahlen, insofern sie göttlich-menschliche Verhältnisse andeuten, und im Cultus irgendwie gebraucht werden, ganz allgemein heilige Zahlen heifsen, ist doch die Sieben speciell und im eigentlichen Sinne die **heilige Zahl**, die **Cultuszahl**. *c.* Die Gemeinschaft und Verbindung mit Gott, welche das Ziel aller Religion, ist die Quelle alles Heiles, Wohles und Seegens, wie die Trennung und das Geschiedenseyn von Gott Ursache alles Unheils und Fluches ist. Die Zahl der Verbindung mit Gott wird daher nothwendig zugleich **Signatur des Heils, Wohls und Seegens.** Sehr tief bezeichnend nennt aber der Orientale das Heil „Frieden" (שָׁלוֹם, von שָׁלַם *integrum esse*, eigentlich vollkommener Zustand, d. i. Heil, Wohl), weil eben der Frieden mit Gott das Heil und der Seegen selbst ist. Die Zahl, welche ohnehin schon Verbindungs- und Vereinigungszahl ist (*a.*), ist daher zugleich **Zahl des Friedens** im orientalischen Sinne des Wortes*).

Aus dieser eben so wichtigen als umfassenden Bedeutung der Sieben erklärt sich von selbst der äufserst häufige Gebrauch dieser Zahl in allen alten Religionen. Welche Zahl konnte und mufste auch in den symbolischen Lehren und Culten mehr vorkommen, als die Religions- und Cultuszahl selber? Gerade dieser so vielfache Gebrauch brachte es aber auch mit sich, dafs die Grundbedeutung nicht immer streng festgehalten wurde, und besonders in späterer Zeit öfter in den Hintergrund trat. Die willkürliche und ungenaue Anwendung hebt aber die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung keineswegs auf, zumal da sich in den bei weitem meisten Fällen die letztere sehr gut nachweisen läfst. Wenn wir nun im Folgenden eine solche Nachweisung versuchen, so wird wohl hier am wenigsten eine vollständige Aufzählung aller der unzähligen hierher gehörigen Fälle erwartet werden; wir müssen uns auf das

*) **Joh. Laur. Lyd.** de mens. 2, 11.: ἑβδομὰς ἔχουσα δύο λόγους ἁρμονικωτάτους, τόν τε τριπλάσιον καὶ τὸν τετραπλάσιον. — Vgl. dazu die Stellen S. 4., wo von der genauen Verbindung der Drei uud Vier die Rede ist. — **Philo** de confus. ling. pag. 353.: ὁ ἕβδομος ἀριθμὸς ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἀστασίαστος καὶ ἀπόλεμος, ἀφιλονεικότατός τε καὶ εἰρηνικώτατος ἁπάντων ἀριθμῶν ἐστι. — de opific. mundi. pag. 23. Ἐπιδείκνυται ἑβδομὰς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς μεγάλην καὶ συνεκτικωτάτην δύναμιν. κ. τ. λ.

Nothwendigste beschränken, was jedoch zur Bestätigung der angegebenen Bedeutung völlig hinreichen wird.

In dem Gebrauch der Sieben spiegelt sich, wie in dem keiner andern symbolischen Zahl, aufs deutlichste der charakteristische Unterschied des Heidenthums vom Mosaismus ab. Diefs rührt natürlich daher, dafs jede Religion ihren bestimmten Charakter darnach erhält, wie sie das Verhältnifs zwischen Gott und Welt, welches die Sieben symbolisirt, auffafst. Das Heidenthum ist Naturreligion, und sein Ziel ist, den Menschen in Gemeinschaft, d. h. in Harmonie mit dem Weltganzen zu setzen, die in der Natur, im Universum bestehende Einigkeit, Gesetzmäfsigkeit und Harmonie in ihm im Kleinen hervorzurufen; daher, wie oben (S. 36.) bemerkt worden, selbst die Ethik des Heidenthums mehr eine kosmische ist. Die Sieben hat demnach hier beinahe ausschliefslich Beziehung auf Naturverhältnisse, sie bezeichnet die Harmonie des Universums, ihre Bedeutung ist vorherrschend real. Der Mosaismus, dem die Welt für sich nichts und nur als Offenbarung und Zeugnifs Gottes etwas gilt, fafst das Verhältnifs zwischen Gott und Welt ideal auf, und sein Ziel ist das rein ethische, die Heiligung des Menschen durch die Gemeinschaft, durch den Bund mit Gott; in der Heiligung besteht ihm alles Heil, auf sie weist aller Cultus, als letzten Zweck hin. (Vergl. oben S. 37.) Die Sieben hat daher hier nothwendig ideale Bedeutung und bezieht sich auf ethische Verhältnisse, auf Heiligung, Heil, Frieden, Bund und Gemeinschaft mit Gott. Diesen aus der Verschiedenheit des Princips herrührenden verschiedenen Gebrauch der Sieben im Heidenthum und im Mosaismus haben wir nun im Einzelnen nachzuweisen.

Es ist eine allgemein anerkannte Thatsache, dafs in den heidnischen Religionen die Sieben sich beinahe durchgehends bald direct, bald indirect auf die Planeten, deren das Alterthum sieben kannte, bezieht. Unzählig sind die Anspielungen auf diese Hauptgestirne. Allein es ist ganz unrichtig, wenn man, wie noch neuerlichst geschehen, bei dieser unmittelbaren Beziehung stehn bleibt, und die Bedeutsamkeit der Sieben „nur aus dieser Quelle sich erklärt“ *). Nicht weil man überhaupt gerade sieben solcher Gestirne und nicht mehr und nicht weniger zählte, wurde Sieben zu einer so wichtigen, heiligen Zahl; sondern weil sie sich nach unwandelbaren Gesetzen in immer gleichen Entfernungen bewegen, und von ihren Bewegungen und Constellationen alle Zeit und ihre

*) von Bohlen das alte Indien II, S. 245.

Eintheilung, alles physische Entstehen und Vergehen abhängt, weil durch sie also überhaupt die geordnete Bewegung des Universums, seine Einigkeit und Regelmäſsigkeit bedingt ist, betrachtete man sie als das Princip und die Repräsentanten der Weltharmonie, und darum war denn auch ihre Zahl zugleich auch die Zahl dieser Weltharmonie. Somit galt es denn bei der Sieben nicht sowohl unmittelbar den Planeten selbst, als vielmehr durch diese mittelbar jener Grundidee der Naturreligion. Dieſs zeigt sich deutlich auch darin, daſs ebenso die sieben Töne, die mit einander das Ganze der Tonleiter bilden und die Bedingung der Harmonie im engern Sinn, nämlich der musikalischen, sind, als Repräsentanten der Weltharmonie betrachtet, und obwohl sie, ihre Anzahl ausgenommen, an sich in gar keiner Verwandtschaft mit den Gestirnen stehen, dennoch mit den sieben Planeten in die genaueste Verbindung gebracht wurden. So z. B. bei der siebenröhrigen Flöte des Pan. Sie ist ein Attribut des Πᾶν, d. i. des personificirten Alls [1]) und stellt die vollkommene Harmonie desselben dar; ihre sieben Röhren, deren eine immer länger ist als die andere, wodurch die Verschiedenheit der Töne bedingt wird, entsprechen den sieben in verschiedenen Entfernungen von einander sich bewegenden Planeten, die kürzeste dem Monde, die längste dem Saturn; der Eine Hauch des Feueräthers geht durch alle sieben Weltkörper hindurch und bringt den Akkord der sieben concentrischen Sphären hervor [2]). Diese Idee liegt dann auch dem Lobgesang der Aegyptischen Priester auf Hermes, den Urheber aller Ordnung, Regel- und Gesetzmäſsigkeit, zu Grunde. Er bestand aus sieben Lauten oder Stimmen (ohne Worte), welche Ein harmonisches Ganze bildeten und die sieben Urmächte des Weltalls, die sieben Töne der Weltharmonie darstellten [3]). Im Aegyptischen Göttersysteme folgten diese sieben Urmächte auf die höchste Dreiheit von Göttern, und

1) Porphyr bei Euseb. praep, 3, 11. — Kanne System der Indischen Mythe §. 1. Note. — Baur a. a. O. II, 2. S. 154.

2) Creuzer Symbolik III, S. 245. 248.

3) Demetrius Phalerius de Elocut. §. 7. (bei Meursius Den. Pyth. cp. 9. pag. 91.): Ἐν Αἰγύπτῳ δὲ καὶ τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς ἠχοῦντες αὐτά· καὶ ἀντὶ αὐλοῦ καὶ ἀντὶ κιθάρας τῶν γραμμάτων τούτων ὁ ἦχος ἀκούεται ὑπ' εὐφωνίας. Dazu gehört das auch Fragment eines Hymnus, das Eusebius (praep. 11, 6.) a ehalten hat, wo Hermes sagt:

Ἑπτά με φωνήεντα θεὸν μέγαν ἄφθιτον αἰνεῖ
Γράμματα, τῶν πάντων ἀκάματον πατέρα,
Εἰμὶ δ' ἐγὼ πάντων χέλυς ἄφθιτος, ἣ τὰ λυρῴδη
Ἡρμοσάμην δίνος οὐρανίοιο μέλη.

Pan, der alle mit einander verband, war zugleich der achte. Nicht mit Unrecht bringt Kleuker diefs in Verbindung mit der Kabbalistischen Lehre, welche auf die drei obersten Sephiroth oder göttlichen Urkräfte eine Gesammtheit von sieben andern folgen läfst, und dieselben שבע קולות, d. i. sieben Stimmen oder Laute nennt [1]). Dieselbe Idee wie die Pansflöte versinnlicht auch die siebensaitige Leier des Apollo oder Helios, welche er nach der Mythe von Hermes, dem Vater des Pan erhalten hatte [2]). Es ist Apollo's Geschäft und Bestimmung, diese Leier zu spielen, die sieben Saiten in Bewegung zu bringen, dafs sie einen harmonischen Klang von sich geben [3]); ihm ist daher überhaupt die Sieben geweiht, und er heifst sowohl Ἑβδομαγέτης (Ἑβδομαγέτας) als auch Ἑπταμηνιαῖος, der siebente Tag gehört ihm an [4]). Die Pythagoräer nannten die Sieben geradezu und schlechthin „die Stimme," weil das ganze Tonsystem sich innerhalb Sieben Tönen vollendet [5]); die Welt betrachteten sie als ein musikalisches Werk der Götter und die Sieben war ihnen die eigentlich harmonische, musikalische Zahl [6]). — Diese Grundidee der Naturreligion, die Welt als ein harmonisches Ganze zu betrachten, brachte es nun nothwendig mit sich, die Harmonie, welche das grofse Ganze durchdringt und in

1) Kleuker Emanationslehre der Kabbalisten S. 51 fg. — Diefs dürfte auch ein Grund seyn gegen die Meinung Hug's (Untersuchungen über den Mythus u. s. w. S. 219.), der die sieben Laute des Aegyptischen Lobgesangs auf Hermes für wirkliche Aegyptische Buchstaben (Vokale) hält קולות sind wenigstens nimmer Buchstaben. Vgl. auch Zoëga de obelisc. 4, 2, 1.

2) Hom. hymn. in Pan. 34. — Plat. Phaedr. pag. 74. Vgl. überhaupt Baur Symbolik II, 1. S. 314 fg.

3) Lucian. de Astrolog. Ἡ λύρη ἑπτάμιτος ἐοῦσα, τὴν κινεομένων ἀστέρων ἁρμονίην συνεβάλλετο. — Bei Pindar Nem. 5, 43. heifst diese Leier φόρμιγξ ἑπτάγλωσσος. — Im Orphischen Hymnus auf Apollo (8, 9) wird er angerufen mit den Worten: Χρυσολύρη, κόσμου τὸν ἁρμόνιον δρόμον ἕλκων — Clemens von Alex. sagt vom Philosophen Cleanthes (Strom. 5, 8): Πλῆκτρον τὸν ἥλιον καλεῖ· ἐν γὰρ ταῖς ἀνατολαῖς ἐρείδων τὰς αὐγὰς, ἰὸν πλήσσων τὸν κόσμον εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν τὸ φῶς ἄγει. κ. τ. λ.

4) Aeschyl. Sept. c. Theb. 806. — Plutarch. Sympos. quaest. 8, 1. — v. Bohlen das alte Indien II, S. 246. — Creuzer Symbolik III, S. 248.

5) Anonym. bei Meurs. l. c. pag. 90. Φωνὴν δὲ (τὴν ἑπτάδα) ἐπωνόμαζον, ὅτι οὐ μόνον τῆς ἀνθρωπίνης φωνῆς, ἀλλὰ καὶ ὀργανικῆς καὶ κοσμικῆς, καὶ ἁπλῶς ἐναρμονίου φωνῆς, ἑπτὰ ὑπάρχει τὰ στοιχειώδη φθέγματα· οὐ μόνον παρὰ τὸ ὑπὸ τῶν ἑπτὰ ἀστέρων ἀφίεσθαι μόνα καὶ ζώτιστα, ὡς ἐμάθομεν, ἀλλ' ὅτι καὶ τὸ πρῶτον διάγραμμα παρὰ τοῖς μουσικοῖς ἑπτάχορδον ὑπέπεσεν.

6) Vgl. die oben angeführte Stelle aus Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 11. — Strabo Geogr. 10. pag. 468.: καὶ καθ' ἁρμονίαν τὸν κόσμον συνεστάναι φασὶ (οἱ Πυθαγόρειοι) τὸ μουσικὸν θεῶν ἔργον ὑπολαμβάνοντες.

den Planeten ihre Repräsentanten hat, auch in den einzelnen Theilen und Formen dieses Ganzen wieder zu finden und anzuerkennen. Und wie nun die Harmonie im Ganzen und Grofsen durch die Sieben bedingt ist, so suchte man auch im Einzelnen und Kleinen die Sieben überall nachzuweisen. Eine solche Aufzählung und Zusammenstellung von Siebenheiten im Universum gab z. B. Markus Varro [1]), auch Philo versuchte sie [2]). Vorzüglich fand man in der „Welt im Kleinen," nämlich am Menschen in seinem ganzen, physischen wie geistigen Wesen die Sieben ausgeprägt. So sagt in Bezug auf Indien, wo die Lehre vom Mikrokosmos recht eigentlich zu Hause war, Müller von dem Menschen: „er ist Repräsentant der grofsen siebensaitigen Weltleier." Man gab ihm sieben Hauptheile (Kopf, Brust, Zeugungstheile, zwei Hände, zwei Füfse) und sieben Lebensperioden, begränzt durch die Sieben selbst [3]), u. s. w. Auch in der Zeit, welche eben durch die Bewegung und Veränderung des Raums bedingt ist, bildete die Sieben die letzte Grundlage aller Eintheilung, wie die aus dem innern Orient stammende, bei allen alten Völkern verbreitete Abtheilung von sieben Tagen, nach der jede weitere Eintheilung gemacht wurde, zeigt. Wie genau diese Periode mit den Repräsentanten der Weltharmonie in Verbindung stand, beweist die Benennung der sieben Tage nach den sieben Planeten, wie sie sich schon in uralter Zeit bei den Indern und Chaldäern findet [4]). Gelegentlich des hebräischen Sabbaths werden wir hierauf zurückkommen.

Nach diesen Vorstellungen läfst sich von selbst erwarten, dafs man allem, was man als ein harmonisches Ganze, worin Einheit, Uebereinstimmung, geordnete Bewegung herrscht, bezeichnen wollte, die Sieben beilegte oder aufprägte. So findet sich in den Paradiesesbeschreibungen des Orients nächst der Vier (s. §. 4.) überall die Sieben, denn das Paradies ist, wie die schönste Welt, wie die göttliche Offenbarungswelt, so auch die Welt der vollendetsten Harmonie. Die Indische Mythe setzt um den so vielfach durch die Vier bedeutsamen Meru sieben Halbinseln,

1) In dem ersten seiner Bücher Hebdomades, wovon Gellius Noct. Attic. 3, 10. einen Auszug giebt.

2) Philo de opific. mundi. pag. 20—29. — leg. allegor. pag. 42 fg.

3) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 351 fg. 581. So nahmen nach Philo l. c. Solon und Hippokrates sieben Lebensperioden jede zu sieben Jahren an. Auch Aristoteles beobachtete diese Zahl häufig. Aristotel. hist. anim. 5, 12. pag. 199. und 4, pag. 328.

4) von Bohlen das alte Indien II, S. 348 fg.

und um diese wieder sieben Meere [1]). Aehnlich umgeben den Persischen Albordsch sieben Keschwars oder Erdgürtel, entsprechend den sieben Climaten der Araber [2]). Um den Thibetanischen Paradiesesberg Himavata stehen sieben Berge, umflossen von sieben Meeren [3]). Auch Hennoch sieht im himmlischen Paradiese sieben Berge von verschiedenem Metall [4]). Daſs man bei Staatseinrichtungen die Einrichtung des Weltalls insbesondere des obern Kosmos zum Muster nahm, haben wir schon öfter gesehen. Statt der vier Kasten soll Aegypten nach Herodot sieben gehabt haben; dasselbe soll auch in Indien nach Megasthenes der Fall gewesen seyn, und Görres meint, diese Kasten seyen genau dem Charakter der sieben Planetengötter des Dabistan nachgebildet und unter der Obhut dieser Götter gestanden [5]). Auch China war vor dem Kaiser Schi-Hoangti in sieben Provinzen abgetheilt (später in 36, nach der Zahl der Dekane) [6]). In sieben Statthalterschaften zerfiel auch das Persische Reich, und durch die sieben Statthalter regierte der König das Land, wie Ormuzd den Himmel durch die sieben Amschaspands [7]). Auch bei Anlegung von Städten oder Königshäusern, die der Wohnung der Götter, dem Himmel, nachgebildet waren, wurde die Zahl Sieben in den Thoren, Mauern u. s. w. angebracht, wovon weiter unten Beispiele.

Vergleichen wir nun damit den Gebrauch der Sieben im Mosaismus, so tritt hier überall, gegenüber der physischen oder realen Bedeutung im Heidenthum, die ethische und also ideale sehr deutlich und ausschlieſslich hervor. Die Grundidee des Mosaismus ist die Erwählung Israels zum Volk des Eigenthums, der Bund mit Gott zum Zweck der Heiligung und des Heils. Die Sieben, welche im Allgemeinen das Zusammentreten und Vereinigtseyn Gottes und der Welt oder der Geschöpfe bezeichnet, wird daher im Mosaismus vorerst zur natürlichen Signatur des Bundesverhältnisses zwischen Gott und Israel, zur eigentlich theokratischen Zahl; und weil dieſs Verhältniſs der ganzen Israelitischen Religion und Verfassung zu Grunde liegt,

1) Görres Myth. Gesch. II, S. 46.
2) Gesenius Jesaja II, S. 319. 323.
3) Görres. S. 48.
4) Hoffmann das Buch Hennoch 51, 5. S. 372 fg.
5) Görres. S. 648.
6) Ritter Erdkunde von Asien I, S. 199.
7) von Hammer Fundgruben des Orients I, S. 3. Baur Symbolik. I, S. 190.

so kann die Sieben zur Bezeichnung alles dessen, was mit jenem Bunde in Berührung steht, gebraucht werden. Es ist die Zahl der Weihe, der Heiligung, des Heils. In den bei weitem meisten Fällen, wo die Sieben vorkommt, besonders im Cultus selbst, wird sich die Richtigkeit dieser Bedeutung bewähren.

Die Zeichen und Unterpfänder des Bundes vorerst, nämlich die Beschneidung (Gen 17, 9. 10 fg.) und der Sabbat (Exod. 31, 12—17. Jes. 66, 4. 6. Ezech. 20, 12. Neh. 9, 14.), sind durch die Sieben bestimmt. Die Beschneidung, welche als Aufnahme in das Bundesverhältniſs zugleich Weihe und Heiligung war (Deut. 5, 16. 30, 6.), erfolgte nach Verlauf von sieben Tagen (Lev. 12, 2. Luk. 2, 21.). Der Sabbat שַׁבָּת von שֶׁבַע Sieben, der siebente Tag, ist als solcher der heilige Tag, eine dem Dienste Jehova's geweihte Zeit. Die Heilighaltung dieses Tags ist das factische Bekenntniſs, daſs man sich im Bunde mit Jevova befinde, zu seinem Volke gehöre; der Sabbathschänder wurde daher als einer, der sich factisch vom Bunde mit Gott und von dem Bundesvolke losgesagt, aus dem Volke ausgerottet (Ex. 35, 2.). Im Verhältniſs zur Beschneidung war somit die Sabbathsfeier Zeichen der fortwährenden Theilnahme an dem Bunde. Der Hebräer hatte daher auch einen ganzen Cyklus von Sabbathen, ausser dem Tagessabbath auch einen Monats- und Jahressabbath, worüber das Nähere weiter unten am gehörigen Ort. Da die Heiligung des Sabbaths in der Enthaltung von aller Arbeit, im Freiseyn von derselben bestand, und eben darum also eine Zeit des Feierns war (שַׁבָּת heiſst auch aufhören, nämlich besonders zu arbeiten), so folgte von selbst, daſs wiederum jede Zeit der Feier, jede Festzeit auch auſser dem Sabbathcyklus irgendwie durch die Sieben bezeichnet war. Die drei höchsten Feste, Ostern, Pfingsten und Laubhütten dauerten jedes sieben Tage, und das Festopfer bestand aus sieben Lämmern. (Num. 28. und 29.) Pfingsten war das Fest nach sieben Wochen von Ostern an und der Versöhnungstag fiel in den siebenten Monat. Dabei ist nicht zu übersehen, daſs jedes Fest, obwohl es auch mit Naturverhältnissen zusammenhieng, doch zugleich zum Andenken an eine Begebenheit eingesetzt war, durch welche sich Jehova als der Gott Israels, als der, der Israel erwählt und sich mit ihm verbunden, erwiesen hatte: das Passah zum Andenken an die Errettung aus der Hand Pharao's, u. s. w.

Aber nicht nur die Aufnahme in das Bundesverhältniſs (Beschneidung) und die fortwährende Theilnahme daran (Sabbathfeier),

sondern auch die Wiederaufnahme in dasselbe, wenn es gestört oder momentan aufgehoben war, also die Herstellung des Bundes war sehr bestimmt durch die Sieben bezeichnet. Gestört nämlich wurde diefs Verhältnifs theils durch Uebertretungen des Bundesgesetzes, theils durch mehr oder weniger unwillkürliche äufserliche, leibliche, natürliche Zustände, die aber vermöge der innigen Verbindung des Leiblichen und Geistigen zugleich auf geistige innere Zustände hinwiesen, dergleichen die Berührung eines Todten, d. i. Gemeinschaft mit ihm, der Aussatz, und alles was mit Zeugung und Geburt zusammenhängt. War nun das Bundesverhältnifs durch Uebertretung gestört, so mufste Behufs der Wiederherstellung, die Uebertretung getilgt, d. h. die Sünde gesühnt, der Sünder mit Gott versöhnt und eben dadurch wieder in den Bund aufgenommen werden. Hier macht sich dann die Sieben überall geltend. Bei allen nur einigermafsen wichtigen Sündopfern mufste das Opferblut, durch welches eigentlich die Sühne vollzogen ward, siebenmal gesprengt werden. Lev. 4, 6. 17. 16, 14. 15. Das nach siebenmal sieben Jahren folgende war das Erlafsjahr ἔτος τῆς ἀφέσεως. Lev. 25, 28. Die Feier des Versöhnungstages im siebenten Monat, die Siebenzahl der Lämmer, die an jedem hohen Feste geopfert wurden, hatte aufser dem angeführten Grund somit wohl noch einen andern. Wenn Bileam auf sieben Altären sieben Farren und sieben Widder opfert (Num. 23, 2.), so ist die Beziehung auf das Bundesverhältnifs im Allgemeinen, wie auch auf Sühne und Versöhnung nicht zu verkennen. Aehnliches gilt auch von dem Opfer der sieben Farren, sieben Lämmer und sieben Widder, die nach dem übereinstimmenden Bericht der Chronik und des Josephus der König Hiskias darbrachte *), um das entheiligte Heiligthum wieder zu weihen und zu heiligen. Die Sieben ist also, wie im Allgemeinen als Bundeszahl, so namentlich als Sühn- und Versöhnungszahl aufzufassen. — War das Bundesverhältnifs hingegen durch die angeführten leiblichen, äufserlichen Zustände gestört, so mufste Behufs der Wiederherstellung diese Aeufserlichkeit weggeschafft, d. h. die Unreinigkeit aufgehoben, der momentan aus dem Bunde Getretene gereinigt werden. Nicht minder wie die Sühne und Versöhnung ist auch die Reinigung durch die Sieben bezeichnet. Die Reinigungszeit für den, der mit einem Todten in Berührung gekommen war, dauerte sieben Tage, und die Reinigung selbst geschah durch Besprengung mit dem Reinigungswas-

*) 2 Chron. 29, 21. — Joseph. Anntiq. 9, 13, 3.

ser am dritten und am siebenten (d. i. vom dritten an gerechnet am vierten) Tage. Hier ist die Sieben in ihre Bestandtheile, Drei und Vier zerlegt. Num. 19, 11. 12. [1]). Da überhaupt alle Trauernden als in Berührung mit einem Todten stehend anzusehen sind, so dauerte überhaupt die Trauerzeit sieben Tage. 1 Sam. 31, 33. 1 Chron. 10, 12. Jud. 16, 29. Sir. 22, 12. Auch Joseph schon betrauerte seinen Vater sieben Tage lang. Gen. 50, 10. [2]). Die Reinigungszeit für einen Aussätzigen dauerte gleichfalls sieben Tage; erst nach Ablauf dieser sieben Tage, wenn er auch ganz gesund war, wurde er in das theokratische Volk und in den Bund mit Jehova wieder aufgenommen; bei der feierlichen Wiederaufnahme besprengte ihn der Priester siebenmal mit Blut. Lev. 14, 7. 8. Die Reinigung der mit dem Maueraussatz behafteten Gebäude sollte durch siebenmaliges Besprengen vollzogen werden. Lev. 14, 51. Auch dem aussätzigen Naeman wird geboten sich zu seiner Reinigung siebenmal im Jordan zu waschen. 2 Kön. 5, 10. 14. Die Reinigungszeit endlich für die auf Geburt und Zeugung bezüglichen Zustände war ebenfalls nach der Sieben festgesetzt. War das Kind ein Knabe, so dauerte sie für die Mutter sieben, war es ein Mädchen, zweimal sieben Tage. Lev. 12, 2. 5. Sieben Tage Reinigungszeit waren auch für den Mann bestimmt, der mit einem Weibe während ihrer Menstruation zu thun gehabt; ebenso lange, wenn er mit dem Saamenflufs behaftet war. Lev. 15, 13. 24. Sehr irren würde man in allen diesen Fällen, wenn man, weil die Unreinigkeit sieben Tage dauerte, Sieben für die Unreinigkeitszahl halten wollte; vielmehr wurde durch die Siebenheit der Tage die Unreinigkeit aufgehoben, und der siebente Tag machte dem gebundenen drückenden Zustande ein Ende, er war ein Tag des „Aufhörens." Die Sieben erscheint demnach recht als R e i n i g u n g s z a h l. Da die Begriffe Sühne und Reinigung

1) Auf die zum Theil abentheuerlichen Vermuthungen der Ausleger, warum der dritte und siebente Tag hervorgehoben sey, können wir uns nicht einlassen. Am einfachsten scheint es, den dritten Tag auf die Wiederverbindung mit Gott, den vierten von da an auf die Wiederverbindung mit dem Volke zu beziehen. So erklärte es sich auch, warum die Reinigung am siebenten Tage, wenn ihr die am dritten nicht vorausgieng, ungültig war.

2) Auch in der Aegypt. Trauerzeit war die Sieben in Drei und Vier abgetheilt. Die ganze Trauer nämlich dauerte 70 Tage (H e r o d. 2, 85.); so lange blieb der Leichnam in den Händen der Balsamirer. Dreifsig davon mufste er, um das eigentlich Verunreinigende, den Fäulnifs- und Feuchtigkeitsstoff zu verlieren, in Salpeter liegen; vierzig Tage darauf waren für das eigentliche Balsamiren bestimmt. Gen. 50, 3. D i o d o r. Sic. 1, pag. 58. R o s e n m ü l l e r altes und neues Morgenland I, S. 245.

in so genauer Verbindung mit einander stehen, so läfst sich nicht immer bestimmt angeben, welcher von beiden in der Sieben der vorherrschende ist. Wie beide in der Idee des Bundes begründet sind, so lösen sie sich in den der Heiligung, in der alles Heil besteht, auf, und die Sieben ist daher wie Bundes- so auch Heiligungszahl. Die Einweihung der Priester zu ihrem Dienst, durch den sie in ein noch näheres Verhältnifs zu Jehova traten, dauerte als ein Act der besondern Weihe, Reinigung und Heiligung sieben Tage, an deren jedem geopfert werden mufste. Selbst leblose Dinge, die dem Dienst Gottes geweihet und geheiligt wurden, sollten eine Reinigung oder Sühne von sieben Tagen bestehen. So der Opferaltar. Exod. 29, 29—37. Lev. 8, 33 fg. *).

Die bisherigen Beispiele sind aus dem Kreise des Cultus selbst entlehnt und eben deshalb, wie auch, weil es gesetzliche Normen waren, für die Bedeutung der Sieben die wichtigsten. In den übrigen Fällen, wo diese Zahl vorkommt, ist ihre Bedeutung eine mehr abgeleitete, mittelbare, verallgemeinerte, zuweilen tritt sie überhaupt nicht ganz klar hervor. In näherer oder entfernterer Beziehung zur Idee des Sabbaths steht die Sieben in folgenden Fällen: Ein hebräischer Knecht durfte nur sechs Jahre dienen, im siebenten wurde er frei entlassen; es war für ihn die Zeit des Aufhörens von der Arbeit, der Befreiung aus der Dienstbarkeit. Exod. 21, 2. Aehnlich mufste Jakob dem Laban sieben Jahre um Rahel dienen. Ferner, wie jedes grofse Fest sieben Tage dauerte, so auch das Hochzeitsfest (Richt. 14, 12. 15.), wobei vielleicht auch der Bund zwischen Mann und Weib, als Bild des Bundes zwischen

*) Auch im Heidenthum treffen wir die Sieben zuweilen als Reinigungszahl an. So redet z. B. Apulejus (de asin. aur. 11.) von einem siebenmaligen Baden im Meere *purificandi studio;* die Inder wissen von sieben Reinigungshöllen, welche den Persischen sieben Mithrapforten entsprechen. Ungeachtet aller äufserlichen Aehnlichkeit darf man jedoch diefs nicht mit dem Mosaischen Gebrauch der Sieben als Reinigungszahl confundiren. Denn es liegt hier keineswegs die Idee des Bundes, aus dem im Mosaismus diese Bedeutung hervorgegangen, zu Grunde, sondern es ist die Sieben entweder allgemeine Religionszahl, wie auch Apulejus als Grund des Siebenmal angiebt: *quod eum numerum praecipue religionis aptissimum divinus ille Pythagoras prodidit;* oder sie hat ihre deutliche Beziehung auf die Planeten, wie in den letztern Fällen. Die Seelenwanderung, die zugleich eine Seelenreinigung ist, vollendet sich durch das Uebergehen der Seele aus einem Planeten in den andern. Die Mithrapforten, die, wie wir weiter unten sehen werden, durch Anderes noch als die Planeten bezeichnet waren, sind ein Stufengang für die Seele. Ganz ähnlich gebrauchten die Chaldäer die Sieben als Stufenzahl. (Vergl. überhaupt von Bohlen das alte Indien II, S. 247.) Nichts aber kann dem Mosaismus fremder seyn, als diese Vorstellungen von der Seelenwanderung und ihrer Verbindung mit den Planeten.

Gott und Israel in Anschlag kommt. Auch bei der Dauer des Salomonischen Tempelbaues, sieben Jahre, ist die Beziehung auf den Sabbath als Vollendungszeit des Weltbaues und theokratisches Bundeszeichen nicht zu verkennen (1 Kön. 6, 38.). Nicht minder deutlich bezieht sich die Sieben Jos. 6, 3 fg. auf den Sabbath. Die Einnahme von Jericho sollte am siebenten Tage erfolgen, wenn die ganze waffenfähige Mannschaft zuvor sechs Tage nach einander um die Stadt ziehen, sieben Priester sieben Jobelposaunen vor der Bundeslade hertragen und blasen, und am siebenten Tag diefs siebenmal wiederholen würden. Die Jobelposaunen stehn in Verbindung mit dem grofsen Jobel- oder Erlafsjahr, dem Jahr der Freiheit und des Heils; Jericho war für Israel verschlossen, am siebenten Tage hörte die Arbeit der Belagerung auf, die Thore öffneten sich, das Hindernifs des Weiterzugs war gehoben, der siebente Tag hatte Heil gebracht und die Einnahme der Stadt an diesem Tag war ein Zeichen, dafs Jehova Israels Gott, der Bundesgott sey, der sein Volk errettet und ihm hilft. Als göttliche Heils- und Seegenszahl läfst sich die Sieben auch auffassen 1 Sam. 2, 5. Jer. 15, 9., wenn der Unfruchtbaren, deren Unfruchtbarkeit für ein Zeichen göttlichen Mifsfallens galt, sieben Kinder geschenkt werden. — Die speciellere Bedeutung der Sieben, Reinigung und Sühne, findet sich natürlicher Weise hauptsächlich im Cultus selbst, allein auch aufserhalb desselben lassen sich deutliche Beziehungen darauf entdecken. Auf die Frage: Wie oft soll ich meinem Bruder vergeben, ists genug siebenmal? erhält Petrus zur Antwort: ἑπτάκις, ἑβδομηκοντάκις ἑπτά. Matth 18, 22. [1]). Wenn dagegen Gen. 4, 24. gesagt wird: Kain soll siebenmal gerächt werden, aber Laban sieben und siebenzigmal (wo die LXX haben ἑπτάκις ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ), so ist diefs kein Widerspruch, indem nach der Vorstellung des Alterthums die Rache oder Strafe zugleich Sühne ist, und das Verbrechen erst dann als gesühnt betrachtet wurde, wenn es vollkommen gerächt war. Durch das Erdulden der Rache oder Strafe wird der Verbrecher gereinigt und das durch ihn gestörte Verhältnifs wieder hergestellt. Daher die Sieben nicht selten bei Strafbestimmungen vorkommt. Lev. 26, 28. 21. 24. Deut. 28, 7. 25. Exod. 7, 25. 2 Sam. 24, 13. 12, 18.[2]).

1) Gregor von Nyssa bemerkt darüber (Opp. I, pag. 159.): Παρετήρησεν ὁ Πέτρος, ὅτι κανὼν παραδόσεως ἀρχαῖός ἐστι, τὸν ἑβδομάδα ἔμφασιν ἔχειν τινος ἀφέσεως ἁμαρτημάτων, ἀναπαύσεως τελείας, οὗ σημεῖον τὸ σάββατόν ἐστιν ἡ ἑβδόμη ἡμέρα ἀπὸ γενέσεως.

2) Etwas Aehnliches ist bei dem Negerstamm der Ashantees in

Vielleicht liefse sich damit auch Luk. 11, 16. in Verbindung bringen, wodurch man zugleich an Sprüchw. 26, 25. erinnert wird. Deutlich zeigt sich Sieben als Reinigungszahl in der Stelle Ps. 27, 7: „Jehova's Reden sind rein, gleich Silber geläutert gereinigt siebenmal;“ die Rabbinen wissen auch von einer wirklichen siebenmaligen Reinigung oder Läuterung der edlen Metalle, das siebenmal gereinigte Silber oder Gold gilt ihnen für das edelste und beste [1]). Von den reinen Thieren soll Noah nach Gen. 7, 2. sieben von jeder Gattung in die Arche genommen haben. Wenn Jakob sich siebenmal vor Esau neigt, so liefse sich darin eine Beziehung auf die auch durch die grofsen Geschenke bezweckte Versöhnung finden, doch scheint es besser, Sieben hier als Zeichen höchster Verehrung, was sie besonders als Religionszahl war, zu fassen [2]).

Noch verdient der bei den Hebräern wie auch einigen andern orientalischen Völkern sich findende Sprachgebrauch Erwähnung, nach welchem die Begriffe Schwören und Eid durch Wörter bezeichnet werden, die von Sieben abgeleitet sind. So heifst im Hebräischen שָׁבַע Sieben auch geradezu Schwören. Nach von Bohlen soll diefs daher kommen, dafs beim Schwur sieben Zeugen gegenwärtig zu seyn pflegten [3]); allein es fragt sich dann, warum mufsten denn gerade sieben Zeugen dem Eidschwur anwohnen? (Gen. 21, 28 fg.). Eine Beziehung auf die Planeten ist nicht denkbar, am wenigsten bei den Hebräern; und wenn man auch eine solche annehmen wollte, so könnte es doch nicht den Planeten als solchen gelten, sondern der durch ihre Siebenzahl ausgedrückten Idee der Harmonie, Gesetzmäfsigkeit u. s. w., immer also müfste man zuletzt auf die Natur der Sieben, insofern sie die Drei mit der Vier einigt, zurückgehen. Schwerlich würde die Sprache für die Begriffe Schwören und Sieben Ein und dasselbe Wort haben, wenn sie nicht ihrer Natur nach in einer genauen

Afrika der Fall, wo ein Mord mit sieben Sclaven aus der Familie des Mörders gebüfst und gesühnt wird. Rittter Erdkunde von Afrika S. 313.

1) Vgl. Abarbanel zu Exod. 25, 11.

2) Ganz allgemein als Cultuszahl, als Zeichen höchster Verehrung läfst sich die Sieben auch auffassen, wenn die Araber nicht nur siebenmal um den Tempel ihrer Götter herumgehn, sondern auch siebenmal niederfallen mufsten (von Bohlen Genesis S. 321.). Auch die Processionen zu dem Tempel des Narayan in der Indischen Stadt Daba müssen, um zu einer Audienz beim Lama geweiht zu werden, siebenmal um diesen Tempel ziehen. Ritter Erdkunde von Asien II, S. 675. Doch fragt sich, ob hier nicht eine Beziehung auf die Planeten zu suchen ist.

3) v. Bohlen Genesis II, S. 228.

Verwandtschaft ständen. Nach unsrer bisherigen Entwicklung werden wir nicht anstehen, das beiden Begriffen Gemeinsame darin zu suchen, dafs Schwören den Alten so viel ist als einen Bund machen, fest zusammentreten; der Schwörende bindet sich einerseits an Gott, andrerseits an einen Menschen oder an eine Sache. Die Idee des Verbindens insbesondere mit Gott ist aber auch die Grundbedeutung der Sieben; und insofern Siebenen identisch ist mit Bundmachen, ist es auch gleichbedeutend mit Schwören. So heifst es sehr bezeichnend für unsre Erklärung Deut. 4, 31. und 8, 18.: „Gott wird nicht vergessen den Bund (ברית), den er geschworen (wörtlich gesiebenet נשבע) euern Vätern;" und nach Gen. 21, 28. machte Abraham mit Abimelech einen Bund (ברית), wozu sieben Lämmer (als Zeugen oder Opfer?) genommen wurden; den Ort, wo die Verbundenen den Bund geschlossen, nannten sie „Sieben-Brunn" באר שבע, und zwar deshalb, „weil daselbst beide geschworen hatten" (wörtlich: gesiebenet נשבעו).

Im N. T. kommt die Sieben ganz vorzüglich in der Apokalypse vor. Eine genaue Nachweisung, was sie dort bedeute, gehört nicht hierher. Gelegentlich des heiligen Leuchters mit seinen sieben Lichtern haben wir jedoch etwas näher darauf einzugehen. Hier nur so viel, dafs auch Josephus die Siebenzahl in ihre Bestandtheile zerlegt, wenn er bemerkt, dafs drei der Lampen Tag und Nacht, vier aber nur am Tage gebrannt hätten [1]; sodann, dafs auch die neuesten Untersuchungen über die Apokalypse ausdrücklich angeben, die Siebenzahl, dreimal genommen, beherrsche das Ganze des Buchs, zerfalle aber jedesmal wieder in ihre Grundbestandtheile Drei und Vier [2].

Ueberblicken wir nun nochmals den Gebrauch der Sieben im Ganzen bei den Hebräern, so mufs eingestanden werden, dafs hier die Beziehung auf die Planeten gänzlich fehlt, wie denn auch überhaupt nirgends in den biblischen Schriften eine Anspielung auf diese Gestirne, am wenigsten in ihrer Siebenheit, sich findet. Während nach unsrer Entwicklung der Bedeutung der Sieben in den verschiedenen zahlreichen Fällen besonders im Cultus im Allgemeinen Eine Grundidee unterliegt, mit welcher die einzelnen Species der Bedeutung in näherer oder weiterer Beziehung

1) Joseph. Antiq. VI, 3, 9.

2) Lücke Einleitung in die Apokalypse S. 175 fg.

stehn, versuche man es, von den Planeten auszugehn, ob sich von zehn Fällen auch nur einer genügend erklären läfst. Das Festhalten der Beziehung auf die Planeten würde vielmehr in die, wenigstens im Cultus so klar vorliegende in sich zusammenhängende Bedeutung einen unauflöslichen Wirrwarr bringen. Wir müssen vielmehr die Eingangs des §. gemachte Bemerkung wiederholen, dafs die Bedeutung der Sieben bei den Hebräern eben so eigenthümlich ist, als ihre religiösen Grundbegriffe überhaupt; so wenig diese mit den Naturreligionen gemein haben, so wenig ist hier Sieben die Zahl der Planeten und der Weltharmonie, sondern weist auf die Mosaische Grundidee des Bundes mit Jehova hin.

§. 8.

Bedeutung der Zahl Zwölf.

Die Zwölf liegt aufserhalb der Reihe der Grundzahlen, und ist insofern keine selbstständige, sondern schon ihrer Natur nach zusammengesetzte Zahl. Ihre Bedeutung kann daher auch nicht aus ihrer Stellung innerhalb der Dekade entwickelt werden, sondern ist nothwendig eine abgeleitete, nämlich durch die Bedeutung derjenigen Grundzahlen bedingt, welche in ihr zu einem Ganzen vereinigt sind. Diefs sind dieselben Zahlen, die mit einander, nur auf andere Weise, auch die Sieben bilden, Drei und Vier. Während sie in der Sieben einfach zusammentreten, verbinden sie sich in der Zwölf so, dafs die Vier dominirt und die Drei gleichsam umfafst. Die Zwölf ist somit eine Vier, die aber durch die Aufnahme der Drei in sich eine bestimmte Eigenschaft erhält. Sie bezeichnet daher nicht wie die Sieben einfach die Verbindung und den Zusammentritt Gottes und der Welt, sondern eine Gesammtheit, in deren Mitte gleichsam Gott ist, und an der er sich offenbart, ein Ganzes, welches sich nach göttlicher Anordnung bewegt.

Von dieser Bedeutung der Zwölf machte nun, wie sich erwarten läfst, das Heidenthum einen vorherrschend realen Gebrauch, d. h. es bezog diese Zahl auf physische Verhältnisse. Wie die einfache Vier die Welt, das Universum bezeichnete, so auch die durch die Drei modificirte und näher bestimmte Vier, die Zwölf. Als göttlich geordnetes Ganze, als eine Gesammtheit von Dingen, durch die sich das Göttliche kund thut, bewegt sich das Universum innerhalb der Zwölf, und zwar nach Raum und Zeit. Jene schon oben §. 4. erwähnte merkwürdige Indische Welttabelle, welche die „Vierklang-Harmonie des Universums" darstellt, besteht

aus dreimal vier Vierheiten, so dafs also die ganze Welt theils nach der Vier, theils nach der Zwölf angeordnet und eingetheilt, und Alles in Zeit und Raum unter zwölf Vierheiten gebracht ist. Aber auch die Griechen erkennen in dieser Zahl die Ordnungszahl des Weltganzen, und besonders heben die Platoniker unter Bezug auf ihre Bestandtheile Drei und Vier diese Bedeutung hervor *). Da aber diejenige Eigenschaft des Universums, welche die Zwölf als Weltzahl, im Verhältnifs zu der, gleiches bedeutenden Vier noch besonders anzeigt, nämlich das Geordnetseyn, die Regel- und Gesetzmäfsigkeit, vorzugsweise dem obern Kosmos angehört, der das Princip aller Ordnung und geregelten Bewegung für den untern Kosmos ist, so kommt auch jenem, dem obern, dem Himmel, die Anordnung nach der Zwölf in ganz besonderem und eigentlichem Sinne zu. Die Gestirne des Himmels wurden schon in den urältesten Zeiten unter zwölf Sternbilder abgetheilt, innerhalb deren die Sonne ihre jährliche Bahn zurücklegt. In der jährlichen Sonnenbahn treten nämlich besonders vier Punkte hervor, die der Nachtgleichen und Sonnenwenden, die sogenannten Aequinoctial- und Solstitialpunkte; sie sind einer vom andern 90 Grade, einen Quadranten entfernt, der wiederum in drei gleiche Bogen, jeder von 30 Grade zerfällt, so dafs also die ganze Sonnenbahn in zwölf gleiche Bogen getheilt ist, welche nach gewissen Sternbildern benannt werden und den sogenannten Thierkreis oder Zodiakus bilden. Auf diese zwölftheilige Sonnenbahn gründet sich dann die Eintheilung des Jahrs in zwölf Monate, denen die zwölf Stunden des Tages in engerem Kreise entsprechen. Die beiden Grundformen des Universums, Raum und Zeit treten somit in der Zwölf in die genaueste Verbindung mit einander, daher die durchgehende Wichtigkeit dieser Zahl in allen alten Naturreligionen; selbst die Zahl der obersten Götter als einer Gesammtheit wurde nach der Zwölf bestimmt. Wer könnte überhaupt alle die unendlich vielen

*) Diefs zeigt eine sehr bemerkenswerthe Stelle bei Joh. Laur. Lyd. de mens. 1, 16., wo gesagt wird, Numa habe das Jahr in zwölf Monate eingetheilt κατὰ τὸν ἐν Φαίδρῳ Σωκράτην, ὅς φησι τὰς τῶν ὅλων τάξεις τῇ δωδεκάδι περιειλῆφθαι· ἐπὶ τὸ πᾶν γὰρ ὁ θεὸς τῷ ἀριθμῷ τούτῳ κατεχρήσατο διαζωγραφῶν αὐτό, ὥς φησιν ὁ Πλάτων· οἰκεῖον γὰρ τὸ σχῆμα τοῦτο τῇ τοῦ παντὸς ἰδέᾳ, καὶ γὰρ κυκλικόν· ἐπεὶ καὶ θαυμαστή ἐστιν ἡ τῆς δωδεκάδος φύσις, διά τε ἄλλα καὶ ἐπειδὴ συνέστηκεν ἐκ τοῦ στοιχειωδεστάτου καὶ πρεσβυτάτου τῶν ἐν οὐσίαις εἰδῶν παραλαμβανομένων, ὥς φασιν οἱ ἀπὸ τῶν μαθημάτων, ὀρθογωνίου τριγώνου (αἱ γὰρ τοῦδε πλευραὶ, ἐκ τριῶν οὖσαι καὶ τεττάρων καὶ πέντε, συμπληροῦσι τὸν ἀριθμὸν τῶν δώδεκα τοῦ ζωοφόρου κύκλου τὸ παράδειγμα) καὶ ἐκ διπλασιασθείσης ἑξάδος τῆς γονιμωτάτης, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ τελειότητος, ἐκ τῶν ἰδίων συμπληρουμένη μερῶν.

Beziehungen in der alten Symbolik auf den Zodiakus und das durch ihn bedingte Jahr mit seinen Monaten aufzählen? Nur Eine darauf bezügliche, weit verbreitete Einrichtung mag und darf hier nicht unerwähnt bleiben. Da man sich die Sterne nicht nur überhaupt belebt (ζῶα) dachte, sondern sie selbst für Götter hielt, so betrachtete man den gestirnten Himmel als einen Götterstaat, als ein himmlisches Reich; und weil nun dieses Reich, von dem alles Leben und Bestehen des untern Kosmos abhängt, nach der Zwölf eingetheilt und geordnet ist, so mufste diese Eintheilung auch als der Typus aller Ordnung und geregelten Einrichtung für die Staaten und Reiche des untern Kosmos gelten. Daher denn Völker und Länder nach der Zwölf geordnet und abgetheilt wurden. Der König oder das Staatsoberhaupt, als Repräsentant der höchsten Gottheit (Sonne) steht an der Spitze von zwölf Stämmen oder Volksabtheilungen, deren jede wiederum durch einen Vorsteher repräsentirt wird, entsprechend einem Himmelszeichen oder Sternbilde. Diese Verfassung beruht übrigens auf demselben Princip, aus dem auch die Kasteneintheilung nach der Vier hervorgegangen, nämlich Nachbildung der Verfassung des Universums; nur tritt bei der Eintheilung nach der Zwölf mehr der Himmel, als das Universum überhaupt, als Typus hervor. Einige Beispiele mögen diefs bestätigen. Beginnen wir zuerst mit dem Orient, so wird von dem Nachfolger des Kaisers Yao gemeldet, er habe über das Chinesische Reich zwölf Mandarinen gesetzt, nachdem er das ganze Land nach den vier Weltgegenden in vier Theile getheilt hatte [1]). Von den alten Arabern meldet uns Gen. 17, 20. 25, 16., dafs sie unter zwölf Stammfürsten vertheilt waren, und noch zu Mahomeds Zeit zerfielen die Saracenen mit den Nabatäern in zwölf Tribus, deren jedem ein Zodiakal-Zeichen heilig war [2]). Gleiche Eintheilung fand im alten Persien statt. Den königlichen Pallast umgab ein öffentlicher Platz, in vier Theile abgetheilt, für die Knaben, Epheben, Männer und Alten, und über jeden dieser vier Theile waren nach der Zahl der Stämme zwölf Archonten gesetzt [3]). Auch Aegypten soll neben der viertheiligen Kastenverfassung in ältester Zeit in zwölf fürstliche Gebiete zerfallen seyn [4]). Die schon oben erwähnte Eintheilung in 36 Provinzen ist nur eine Erweiterung dieser früheren, und gleichfalls nach dem Muster der Eintheilung

1) Görres Mythengeschichte I, S. 17. Note.
2) von Bohlen Genesis S. 257. und Einleitung S. 76.
3) Xenoph. Cyrop. I, 2, 4 fg.
4) Diodor. Sic. 1, 66. (54).

des gestirnten Himmels getroffen, da die Aegypter 36 Dekane annahmen, von denen je drei auf die zwölf Sternbilder des Zodiakus kamen. Nach einer uralten Tradition bildeten auch die im Innern Afrika's wohnenden Ashantees mit andern Negern vor Zeiten eine Völkerschaft von zwölf Stämmen [1]). Ganz besonders liebten die Griechen diese Verfassung. „Zwölf Völkerschaften bildeten den Verein der ursprünglichen Umwohner von Delphi. . . . Zwölf Staatsgenossenschaften der Joner an und auf der Karischen Küste. Ebenfalls zwölf Staatsgesellschaften der Achäer im Peloponnes Zwölf Ortschaften in Attika, von Kekrops angelegt Zwölf Geschwisterschaften oder Phratrien, in welche zu Athen die vier altbürgerlichen Stämme oder Landsmannschaften zerfielen“ [2]). Das oberste Gericht, der Areopagus, bestand in den ältesten Zeiten aus zwölf Mitgliedern. „Zwölf Aelteste waren auch bei den Phäaken als Staatshäupter dem Könige zugeordnet“. „Auch in der Verfassungsgeschichte der Etrusker und ihrer Nachbarn und Besieger, der Römer, ist die Zwölfzahl einheimisch. Sie kehrt folgerecht wieder in den Erzählungen von den Staatsgebieten der Etrusker, von den Fürsten oder Lukumonen derselben, über jedes Gebiet Einer von ihren Töchterstaaten, von den Lictoren, die einzeln dem Fürsten des einzelnen Staats die bekannten Abzeichen der Richtergewalt vortrugen und in gemeinschaftlichen Kriegen der verbündeten Staaten insgesammt dem Oberbefehlshaber vortraten. Derselbe Gebrauch war auch in dem ältesten Rom“ [3]). Endlich findet sich diese Eintheilung auch bei altgermanischen Völkern, insbesondere den Gothen; sie hatten zwölf Volksälteste, genannt Diar oder Drottnar, die als Richter und Priester dem Odin zugeordnet waren [4]). Sehr bemerkenswerth ist es, dafs Plato selbst seinen idealen Musterstaat in zwölf gleiche Theile theilt, und in eben so viele auch die Haupt- und Centralstadt desselben zerfallen läfst [5]). Offenbar galt es hier nicht einer directen Nachbildung des Zodiakus, sondern gemäfs Platonisch-Pythagoräischer Anschauung, die im Realen den Ausdruck des Idealen erblickte und nachwies, der in dieser Eintheilung des Himmels sich darstellenden vollkommenen und vollendeten Ordnung und Regelmäfsigkeit, d. i. der im Zodiakus ausgeprägten Idee.

1) Ritter Erdkunde von Afrika S. 325.

2) Hüllmann Urgeschichte des Staats §. 10. S. 45 fg., wo auch die Belegstellen aus alten Autoren angegeben sind.

3) Ebendaselbst S. 48. 49.

4) Ebendas. S. 53.

5) Plato de leg. 6.

Im Mosaismus hat die Zwölf anerkanntermafsen immer eine nähere oder entferntere Beziehung auf die Eintheilung des Israelitischen Volkes in zwölf Stämme. Auf diese weisen die zwölf Säulen des bei der Vergleichung des Gesetzes errichteten Altars hin, Exod. 24, 4; ingleichen die zwölf Steine, die von zwölf Männern zu einem Denkmal des Uebergangs über den Jordan zusammengetragen werden mufsten, Jos. 4, 1 fg.; ferner die zwölf Edelsteine des priesterlichen Brustschmuckes, auf deren jedem der Name eines Stammes eingegraben war, Exod. 28, 21.; die zwölf Stiere, die das eherne Meer des Salomonischen Tempels trugen, 1 Kön. 7, 25.; die zwölf höchsten Staatsbeamte Salomo's und seine zwölftausend Reisige, 1 Kön. 4, 7. 26.; die zwölf Kundschafter, Num. 13, 3.; die zwölf Apostel, Matth. 19, 28. und von der Zahl der Apostel hängt wiederum der öftere Gebrauch der Zwölf in der Apokalypse ab. Offb. 21, 12. 14. 22, 2. 7, 4 fg. Die Zwölf ist also jedenfalls Signatur des Volkes Israel. Es fragt sich aber nun, woher rührt diese Eintheilung in zwölf Stämme? Die gewöhnliche und ältere Ansicht giebt den rein historischen Grund an, dafs das Volk von den zwölf Söhnen Jakobs abstamme, die Zwölf wäre somit hier nicht bedeutsame, sondern zufällige, historische Zahl. Allein dagegen spricht die Einverleibung der beiden Stämme Ephraim und Manasse, während Levi unter alle vertheilt war. Obgleich mit Levi der Stämme eigentlich dreizehn waren, wird doch stets unverkennbar absichtlich die Zwölfzahl der Stämme geltend gemacht und hervorgehoben. Noch deutlicher zeigt die Anordnung des Israelitischen Lagers, von welcher sogleich, dafs die Zwölf nicht blofs historische, zufällige, sondern auch und vorzüglich bedeutsame absichtliche Eintheilungs- und Anordnungszahl ist. Man sieht überall klar, dafs der Stämme, auch abgesehen von ihrer Abstammung, eben gerade zwölf und nicht mehr und nicht weniger seyn sollten; das Berufen auf die Söhne Jakobs ist also keineswegs ein hinreichender Erklärungsgrund dieser Volkseintheilung. In neuester Zeit hat man daher diesen Grund auch aufgegeben und dagegen den nämlichen oder doch einen ähnlichen wie bei der gleichen Volkseintheilung im heidnischen Alterthum angenommen; ja es ist erst kürzlich mit grofser Zuversichtlichkeit behauptet worden, die Israelitische Volkseintheilung beruhe „auf sabäischem Naturdienst" *). Im Allgemeinen hat diese Ansicht

*) von Bohlen Genesis. S. 429 fg. vgl. S. 257 und Einleitung S. 76. Die Israelitische Stammverfassung soll namentlich „sicherlich von den Sabäischen Arabern entlehnt" seyn. Warum gerade von diesen,

vielen Schein. Da den Israeliten das Sonnenjahr mit seinen zwölf Monaten bekannt war, und die Gesammtheit der Gestirne des Himmels gewöhnlich das Himmelsheer צְבָא הַשָּׁמַיִם hieſs, woher der Name Gottes: Jehova Zebaoth, so lieſse sich auch ohne die Annahme sabäischen Natur- und Sterndienstes bei den Israeliten, wohl vermuthen, daſs das Israelitische Volk, welches gleichfalls zumal als gelagertes oder ausziehendes Kriegsheer צָבָא genannt wurde, nach dem obern Himmelsheer eingetheilt, und eben dadurch als ein himmlisches (d. i. starkes, mächtiges) Heer, dessen Führer derselbe, der auch das obere Heer leitet und führt, bezeichnet worden sey *). Demungeachtet sprechen aber gegen diesen Erklärungsgrund der Volkseintheilung solche Gründe, die eine Beziehung auf den Zodiakus als ganz unstatthaft erscheinen lassen. Nirgends nämlich weder in dem Pentateuch, noch sonst in den alttestamentlichen Schriften wird der Zodiakus erwähnt, geschweige bedeutsam hervorgehoben, was doch nothwendig der Fall seyn müſste, wenn er die Grundlage der ganzen Israelitischen Verfassung bildete. Nur einmal findet sich der Ausdruck מַזָּלוֹת 2 Kön. 23, 5., worunter allerdings höchst wahrscheinlich die Bilder des Thierkreises zu verstehen sind. Allein diese werden hier nur als Gegenstände abgöttischer Verehrung angeführt, von welchen, als etwas schlechthin Antiisraelitischem der König Josia das Israelitische Heiligthum reinigte. Wie ist's möglich, daſs sie zugleich doch der theokratischen Verfassung zur Grundlage und zum Princip dienen sollten? Gerade weil unter Mose sich diese Eintheilung erst recht befestigte und von ihm sanctionirt ward, dürfen wir um so weniger annehmen, daſs sie auf den dem Mose in Aegypten wohl bekannt gewordenen Zodiakus, der dort eine so wichtige Rolle spielte, Bezug habe, denn Mose arbeitete mit allem Eifer

dazu ist kein Grund vorhanden, denn die Berufung auf Gen. 17, 20. kann dieſs nicht begründen. Unbegreiflicher Weise wird sich auch auf Gen. 37, 10. berufen, als wo der Sabäische Ursprung geradezu eingestanden sey. — Vgl. übrigens auch Görres Myth. Gesch. II, S. 523. Vatke bibl. Theol. S. 222.

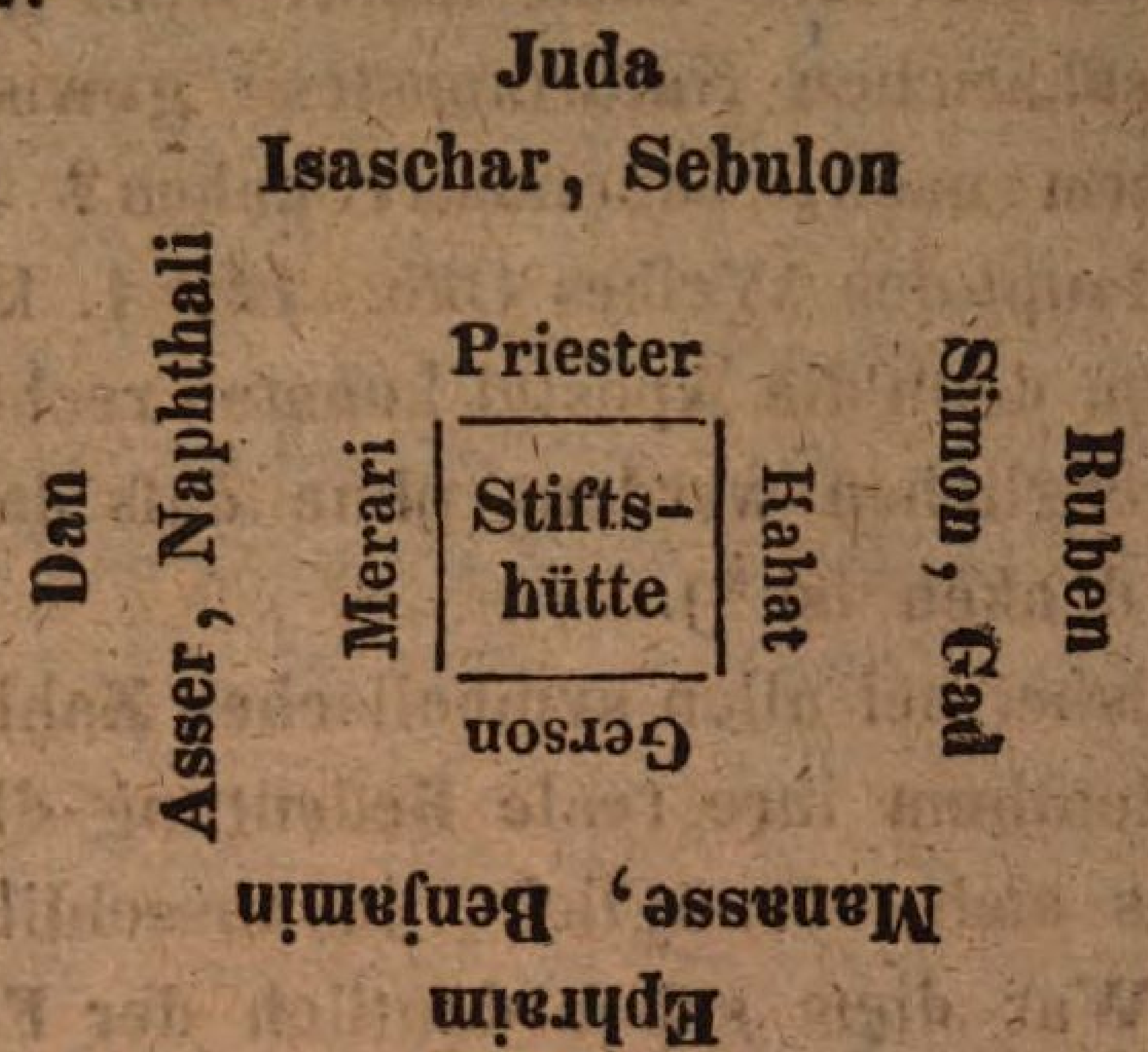
*) Das Land Israel hieſs als heiliges Gottesland gerade in den Zeiten, wo die Opposition gegen heidnischen Naturdienst am schärfsten hervortritt, אֶרֶץ הַצְּבִי und bloſs צְבִי (Dan. 11, 16. 41. 8, 9. und häufig bei den Rabbinen. Vgl. Buxtorf Lex. Talmud. s. v.), was ein offenbar mit צָבָא verwandtes Wort ist, wie denn auch die LXX beide sowohl durch κόσμος als δύναμις und δόξα übersetzen (Gen. 2, 1. Deut. 4, 19. Jes. 24, 21. 40, 26. Dan. 8, 9. vgl. Sir. 43, 9.). In deutlicher Beziehung stehen sie auch zu einander Jes. 28, 5. Das Land Israel war ein nachbildliches Himmelsland, eine βασίλεια τῶν οὐρανῶν.

und Ernst darauf hin, allen Sterndienst aus Israel zu verbannen und die Aegyptischen Reminiscenzen nicht zu erhalten, sondern zu vertilgen. Deut. 4, 19. 17, 3. Wer endlich möchte glauben, dafs Christus auch nur mittelbar die Sternbilder des Zodiakus im Auge hatte, als er die Zahl seiner Apostel auf Zwölf festsetzte und dem Volk des neuen Bundes diese Zahl zu seiner Signatur gab? Oder würde er überhaupt, wenn jene Bilder der Typus der Eintheilung des Israel. Volkes gewesen wären, sich nach dieser wohl gerichtet und eine Institution des „sabäischen Naturdienstes" gewissermafsen, wenn auch nur der Form nach, sanctionirt haben? Selbst die zwölf Sterne auf dem Haupt des Weibes Offb. 12, 1. können diefs nicht annehmlich machen, denn die Apostel konnten recht wohl mit leuchtenden Sternen verglichen werden, ohne dafs dabei irgendwie an den Zodiakus zu denken ist *).

Wir haben bisher bei allen symbolischen Zahlen gesehen, dafs, während im Heidenthum ihre reale Bedeutung die vorherrschende ist, im Mosaismus sich vorzüglich, ja ausschliefslich die ideale geltend macht. War diefs schon deutlich der Fall bei der Vier, welche in der Zwölf nur erweitert ist, noch mehr aber bei der Sieben, welche aus denselben Grundzahlen besteht wie die Zwölf, so wäre es höchst inconsequent, wenn wir der Zwölf durchaus eine blofs reale Bedeutung zugestehen, die ideale aber ignoriren oder verwerfen wollten. Wir dürfen um so weniger Anstand nehmen, die ideale Bedeutung geltend zu machen, als sie ja auch im Heidenthum selbst, wie wir gesehen haben, hie und da klar hervortritt. So wenig sich die Sieben bei den Hebräern auf die Planeten bezieht, was wir sattsam erwiesen zu haben glauben, so wenig bezieht sich die Zwölf auf die Sternbilder des Thierkreises. Aber eben die Sieben führt uns auf ihre Bedeutung. Vermöge ihrer gleichen Bestandtheile, nämlich der Drei und Vier, mufs auch die Zwölf zunächst gleiche Bedeutung mit der Sieben haben, also Bundeszahl seyn. Da jedoch in der Zwölf die Vier prädominirt, ja sie selbst eine Vier ist, welche nur durch ihre enge Verbindung mit der Drei die speciellere Bedeutung eines geordneten regelmäfsi-

*) Gewifs mit Unrecht beruft sich Spanheim in seiner Schrift de Apostolis duodecim institutis (Opp. II, pag. 299 sq.) auf diese Stelle, wenn er unter den Gründen, die er für die Zwölfzahl der Apostel anführt, als siebenten und letzten aufstellt: *Quis neget, Christum cum Sole conferri posse? ecclesiam adeo N. T. cum Zodiaco, quem Sol medium ac totum perlustrat ita Apostolos XII cum duodecim signis stellatis, quae ter quaternae sunt, pro quatuor punctis solstitialibus et aequinoctialibus et pro quatuor tempestatibus anni?*

gen Ganzen oder einer Gesammtheit erhält, welche die Gottheit in ihrer Mitte hat und einschliefst, so erscheint diese Zahl nicht sowohl als Signatur des Bundes selbst wie die Sieben, sondern des **Bundesvolkes**, der Gesammtheit, in deren Mitte Gott weilt und wohnt, mit welcher er sich verbunden hat, welche darum ein Volk Gottes ist. Diefs kann nicht augenscheinlicher bestätigt werden, als durch die Anordnung des Israelitischen Lagers, wie sie Num. 2. beschrieben ist:



Die zwölf Stämme bilden hier ein Viereck, d. h. die Zwölf ist zu einer Vier gestaltet; je drei Stämme stehen auf jeder Seite; in der Mitte, im Centrum, befindet sich die Wohnung Gottes. So geordnet erschien Israel symbolisch als ein Volk, das Gott in seiner Mitte hat, als das Volk des Bundes, dem Gott sich offenbaret. Auf dieselbe Weise war denn auch die Stadt angelegt, in welcher später die Wohnung Gottes stand und das ganze Volk und Land sich concentrirte, die daher auch schlechthin „die Stadt Gottes" hiefs, Jerusalem, ein Viereck auf vier Hügeln, mit zwölf Thoren, je drei auf einer Seite des Vierecks *). Auch das apokalyptische Jerusalem (Offb. 21, 10.) ist ein Quadrat mit zwölf Thoren, je drei auf einer Seite; es ist eine Gottesstadt, welche die Herrlichkeit Gottes in sich schliefst, innerhalb deren sich Gott aufs vollkommenste offenbart. — Fassen wir die Zwölf so in ihrer idealen Bedeutung auf, so erklärt es sich, warum Christus seiner Gemeinde, welche doch an sich nichts mehr mit leiblicher Abstammung, also auch nichts mit den Söhnen Jakobs zu thun hat, sondern Israel κατὰ πνεῦμα ist, durch die Wahl von zwölf Aposteln

*) Joseph. Bell. Jud. 5, 4, 2. Freilich ist das dort beschriebene Jerusalem nicht das erste und älteste, wurde aber doch gewifs nach dem Plane desselben mit Beibehaltung der alten geheiligten Form angelegt. — Auch Ezech. 48. giebt zwar keine historische Beschreibung der heiligen Stadt, ist aber nichts desto weniger gerade hinsichtlich unsres Zweckes wohl zu beachten.

die Signatur der Zwölf gab: er bezeichnete sie damit als ein Volk des Bundes, das Gott in seiner Mitte hat. Darin allein besteht ja das Gemeinsame des Israel nach dem Fleisch und des Israel nach dem Geiste, dafs jedes ein Bundesvolk, nur in verschiedener Weise, ist *). Diefs wird auch Offb. 7, 4 ff. zu beachten seyn, wenn aus jedem der zwölf Stämme Zwölftausend, zusammen zwölfmal zwölftausend versiegelt werden sollen. Es ist schwer glaublich, dafs Zwölftausend hier rein historische Zahl ist, also kein Einziger mehr und kein Einziger weniger aus jedem Stamme zu jener grossen Herrlichkeit bestimmt seyn sollten; aber eben so schwer glaublich ist es, dafs Zwölf eine ganz willkürliche, sogenannte runde Zahl ist. Man fafst sie daher am besten als symbolische Zahl auf, wie überhaupt in der Apokalypse so vielfach ein symbolischer Gebrauch von Zahlen gemacht wird; dann bezeichnet die Zwölf das grofse Bundes- und Gottes-Volk, das aus dem vorbildlichen Bundesvolke, als das wahre und eigentliche Volk Gottes soll auserlesen werden.

§. 9.

Bedeutung der Stiftshütte nach den einzelnen Zahlen- und Maafsverhältnissen des Grundrisses.

Die bisherige Nachweisung der Bedeutung derjenigen Zahlen und Maafse, innerhalb deren sich der Grundrifs der Stiftshütte bewegt, setzt uns nun in den Stand, die bei Entwerfung desselben leitenden Ideen aufzufinden und den Charakter des heiligen Gebäudes, der sich uns bisher nur im Allgemeinen dargestellt, auch im Einzelnen genauer kennen zu lernen. Es ist jetzt nämlich unsre Aufgabe, zu zeigen, wie alle einzelne Zahlen- und Maafsverhältnisse in dem, was sich uns oben Kap. 1. §. 2. als Hauptbestimmung des Baues ergeben hat, gegründet und daraus hervorgegangen sind.

*) Augustinus giebt (Sermo 3. in Psalm. 103.) als Grund der Zwölfzahl der Apostel an: *quia enim quatuor sunt orbis partes, et totus orbis in evangelio vocabatur et totus orbis in nomine trinitatis vocabatur, ut congregatur ecclesia; quatuor ter dicta duodecim fiunt.* An einer andern Stelle (de civit. Dei 15, 20.) findet er die Zwölfzahl der Isr. Stämme und der Apostel bedeutsam *propter septenarii partes* (3 und 4) *alteram per alteram multiplicatas.* Den Werth dieser Erklärung lassen wir auf sich beruhen; nur weil daraus zu ersehen, wie den Alten die Reduction der Zwölf auf ihre Hauptbestandtheile Drei und Vier, die sie mit der Sieben gemein hat, geläufig war, ist sie hier angeführt.

I. Das Ganze des Baues.

a. **Grundform und Hauptzahl** ist das Viereck und die Vier. Der ganze Bau, wie seine einzelnen Abtheilungen tragen scharf und bestimmt diese Form; der Vorhof, die Wohnung, das Heilige, das Allerheilige sind lauter Vierecke. Keine Zahl wiederholt sich öfter, keine tritt so scharf hervor als die Vier. Das Viereck und die Vier haben sich uns aber §. 4. erwiesen als Form und Zahl der Welt und Schöpfung, insofern sie eine Offenbarung Gottes ist. Sollte nun das Gebäude als Wohnung Gottes Bild der Welt und Schöpfung, sollte es insbesondere Zeugnifs- und Offenbarungsstätte Gottes seyn, so mufste es nothwendig zu seiner Grundform das Viereck und zu seiner Hauptzahl die Vier haben.

b. **Richtung und Stellung** mufste immer den vier Weltgegenden entsprechen (siehe oben S. 74.), so dafs die vier Ecken des dreifachen Vierecks den „vier Ecken Himmels und der Erde" (Ps. 19, 7. Hiob. 37, 3. Offb. 7, 1. 20, 8.) correspondirten. Wozu diese Stellung, die mit Zweckmäfsigkeit, Festigkeit, Schönheit u. s. w. nicht das mindeste zu thun hat, wenn nicht der Bau dadurch in eine Beziehung zum Weltbau, dessen Form er ohnehin schon trug, gesetzt seyn sollte? Dabei kommt noch besonders in Betracht, nach welchen Weltgegenden hin die einzelnen Seiten gerichtet waren. Die Vorderseite mit dem Eingang blickte nach Osten, also die Hinterseite nach Westen, die linke nach Norden, die rechte nach Süden. Warum gerade diese Richtung? Man hat verschieden geantwortet. **Spencer** will sie von den Aegyptern erborgt wissen, welche den Eingang ihrer Tempel nach Osten gerichtet hätten [1]). Allein diefs war den Aegyptern so wenig eigenthümlich, dafs es sich beinahe bei allen alten Völkern findet [2]), ja gerade bei den Aegyptern war eine andere Richtung, nämlich die nach dem Nil (Osiris) die gewöhnlichere [3]), und nur einige

1) **Spencer** de leg. Hebr. ritual. lib. III, diss. 6. de orig. templi cp. 2, 6. pag. 308 sq.

2) **Dionys. Thrax** diaeres. 3.: *οἱ ναοὶ τῶν παλαιῶν καὶ τὸν ἥλιον ὑπερκύψαντα εὐθὺς ὑποδέχεσθαι εἰώθεσαν, καὶ τοῦ φωτὸς εὐθὺς πεπιμπλᾶσθαι, τῶν θυρῶν ἀναπεπταμένων, ὅπου καὶ τὰ ἱερὰ ἔῤῥεξαν.* — **Porphyr.** de antr. Nymph. pag. 251.: *ὡς ἂν σχεδὸν πάντων τῶν ἱερῶν τὰ μὲν ἀγάλματα καὶ τὰς εἰςόδους ἐχόντων πρὸς ἀνατολὰς τετραμμένας· τῶν καὶ εἰςιόντων πρὸς δύσιν ἀφορώντων, ὅταν ἀντιπρόςωποι τῶν ἀγαλμάτων ἑστῶτες, τοῖς θεοῖς τιμὰς καὶ θεραπείας προςαγῶσι.* Vgl. auch **Plutarch.** Numa cp. 14.

3) **Ritter** Erdkunde von Afrika S. 714. **Diodor** von Sicilien erzählt (hist. 1, 60.), Psammetich habe der zu Memphis verehrten Gottheit *τὸ πρὸς ἕω προπύλαιον* erbaut, was er gewifs nicht ausdrücklich würde angeführt haben, wenn diese Richtung bei den Aegyptischen Tempeln die gewöhnliche gewesen wäre. **Herod.** 2, 138.

Tempel, namentlich aus späterer Zeit, wie der zu Edfu, sind nach den Weltgegenden orientirt. Die Rabbinen und mehrere Kirchenväter suchen den Grund in dem Gegentheil, in einer Opposition gegen heidnische Sitte: in den heidnischen Tempeln sey der Eingang auf der entgegengesetzten Seite, nämlich nach Westen hin gewesen, das Götterbild aber, gewöhnlich die Sonne vorstellend, sey auf der Ostseite gestanden, damit die Betenden der Sonne, die von Osten komme, nicht den Rücken, sondern das Angesicht zuwenden sollten; durch die umgekehrte Richtung ihres Gotteshauses hätten die Israeliten vor abgöttischer Verehrung der Sonne bewahrt werden sollen [1]. Auch diese Erklärung zeigt sich leicht als unstatthaft. Es hatten zwar allerdings viele heidnische Tempel ihren Eingang auf der Westseite, ja Vitruv giebt diefs sogar als Regel für den Tempelbau an [2], auch werden Ezech. 8, 16. abgöttische Männer als solche charakterisirt, die am Eingang des Tempels zu Jerusalem den Rücken gegen denselben, das Angesicht aber gegen Osten kehrten, und sich anbetend gegen Sonnenaufgang niederwarfen. Allein viele Tempel hatten ja auch, wie wir eben gehört, die umgekehrte und also ganz gleiche Stellung mit der Stiftshütte. Mit diesen würde sich also letztere in keiner Opposition, vielmehr auf gleicher Stufe befunden haben. Im Allgemeinen ist schon oben in der Einleitung (S. 41.) jene schiefe Methode, die das Ganze und Einzelne der Mosaischen Institutionen nur in der Opposition gegen das Heidenthum seinen Ursprung finden läfst, beleuchtet worden. Was insbesondere gerade diesen Fall betrifft, so kam es an sich für den Israeliten gar nicht darauf an, ob er bei seiner Gottesverehrung die Sonne im Angesicht oder im Rücken hatte, wenn er nur Jehova, den wahren lebendigen Gott anbetete. Darum wird denn auch die Erklärung des Josephus zu mifsbilligen seyn, wenn er den Grund der fraglichen Richtung darin findet,

1) Maimonides More Nevoch. 3, 45. *Causa autem hujus rei meo judicio est, quod cum communis eo tempore superstitio fuerit, Solem adorare ac pro Deo habere, sine dubio omnes homines ad Orientem se converterint. Itaque convertit se Abraham ad Occidentem in monte Moriah h. e. in sanctuario, ita ut tergum suum Soli obverteret.* — Thodoret. Quaest. 40. in Exod.: ἵνα οἱ τῷ θεῷ μόνῳ λατρεύειν προςτεταγμένοι ὄπισθεν τὸν ἥλιον ἔχωσι πρὸς τὴν σκηνὴν τετραμμένοι, καὶ μὴ τοῦτον ἀλλὰ τούτου ποιητὴν προςκυνῶσι. Ebenso Anastasius Sinaita respons. quaest. 44. — Rosenmüller Morgenland IV, S. 321.

2) Clem. Alex. Strom. 7. pag. 724.: τὰ παλαιότατα τῶν ἱερῶν πρὸς δύσιν ἔβλεπεν· ἵνα οἱ ἀπαντιπρόςωποι τῶν ἀγαλμάτων ἱστάμενοι, πρὸς ἀνατολὴν τρέπεσθαι διδάσκωνται. — Vitruv. de archit. 4, 5. *Aedes sacrae Deorum immortalium sic erunt constituendae, ut signum, quod erit in cella collocatum, spectet ad vespertinam coeli regionem.*

dafs die Sonne bei ihrem Aufgang ihre ersten Strahlen in das heilige Gebäude habe werfen sollen [1]). Es ist überhaupt ganz unstatthaft, das Israelitische Heiligthum in eine unmittelbare Verbindung mit der Sonne zu bringen, wie die heidnischen Tempel, bei denen es der Sonne als solcher galt. Der einzig wahre Grund, der zugleich der einfachste ist, mufs in der den Hebräern wie den Orientalen überhaupt eigenthümlichen Bezeichnung der Weltgegenden gesucht werden. Osten nämlich heifst die Vorderseite, das Vordere (der Welt) קֶדֶם, Gen. 2, 8. 3, 24. Hiob 23, 8. Jos. 7, 10. Richt. 8, 11., ingleichen auch „das Angesicht" (der Welt) פָּנִים, Gen. 25, 18. Num. 21, 11. Deut. 32, 49. 1 Kön. 11, 7. Joel 2, 20. Zach. 14, 8. Westen dagegen ist dann hinten, die Hinterseite אַחֲרֵי, Richt. 18, 12. Exod. 3, 1. Deut. 11, 24. 32, 2. Joel 2, 20.[2]). Offenbar rührt dieser Sprachgebrauch von der einfach natürlichen Anschauungsweise her, dafs, weil die Sonne in Osten aufgeht, nach Analogie des menschlichen Körpers, das als Vorderseite erscheint, wo das Licht und Sehvermögen sich befindet. Sollte nun die Stiftshütte als Bild des Weltbaues überhaupt nach den Weltgegenden orientirt seyn, so durfte auch ihre Vorderseite nicht „Hinten," d. i. westlich stehen, sondern die ganze Stellung mufste der Weltstellung nothwendig entsprechen. Demnach hat auch die Richtung der einzelnen Seiten nach den einzelnen Weltgegenden ihren Grund in dem symbolischen Hauptcharakter des Baues.

c. **D i e E i n t h e i l u n g** ist eine doppelte, denn das Ganze zerfällt sowohl in z w e i als in d r e i Theile. Die Zweitheiligkeit (Wohnung und Vorhof) hat ihren Grund gleichfalls darin, dafs der Bau ein Bild der Schöpfung ist, welche nach hebräischer Anschauung in Himmel und Erde zerfällt, so dafs also, wie bereits

1) J o s e p h. Antiq. III, 6, 3.: *τὴν δὲ σκηνὴν ἵστησιν αὐτοῦ* (sc. *αἰθρίου*) *κατὰ μέσον, τετραμμένην πρὸς ἀνατολὰς, ἵνα πρῶτον ὁ ἥλιος ἐπ' αὐτὴν ἀνίων, ἀφίῃ τὰς ἀκτῖνας.* Diefs hat T h e o d o r e t l. c. so modificirt: *ἵνα καὶ αὐτὸς ἀνίσχων ὁ ἥλιος οἷον τινα προσκύνησιν προσφέροι τοῖς προπυλαίοις εὐθὺς ἐκεῖσε τοὺς ἀκτῖνας ἐκπέμπων.* Das Gekünstelte dieser Erklärung fällt in die Augen.

2) Ganz ebenso nannten die Aegypter Osten *τὸ πρόσωπον τοῦ κόσμου.* P l u t a r c h. de Isid. cp. 33. Bei den Indern heifst Osten Para und Purra, d. i. Vorn, Westen Apara und Paschina, d. i. Hinten, Süden Dakschina, d. i. Rechts, Norden Vama, d. i. Links. W i l f o r d s Asiat. Research. 7, pag. 275. R i t t e r Erdkunde von Asien I, S. 9 fg. — Derselbe Sprachgebrauch findet sich auch bei den Irländern; Osten heifst ihnen *oirthear*, d. i. Vorn, Westen *jar*, d. i. Hinten, Süden *deas*, d. i. Rechts, und von *thuaidh*, die linke Hand, kommt *tuath*, d. i. der Nordpol. Vgl. überhaupt R o s e n m ü l e r biblische Geographie I, 1. 1, 2. und besonders S. 141, Note. 5.

oben bemerkt worden, die Wohnung dem Himmel, der Vorhof der Erde entspricht. Diese Eintheilung hat demnach in der Bildlichkeit des Gebäudes überhaupt ihren Grund, mit der Symbolik der Zahl aber nichts zu thun. Anders aber verhält es sich mit der Eintheilung in die drei Theile: Vorhof, Heiliges und Allerheiliges. Wie die Bedeutung des Baues, gemäfs welcher er Bild der Welt und Schöpfung ist, gegen seine Bestimmung, Offenbarungsstätte zu seyn, mehr zurücktritt, so tritt auch die Zweitheiligkeit, welche er nach der ersten Bedeutung hat, gegen die Dreitheiligkeit, die ihm nach der zweiten zukommt, in den Hintergrund. Während demnach das Ganze des Baues geformt ist nach der Vier, ist er ein- und abgetheilt nach der Drei. Vier und Drei sind also die beiden Hauptzahlen, in welchen sich das Ganze bewegt; sie sind in einander verschlungen, durchkreuzen sich, und indem sie die Norm für die allgemeinsten Verhältnisse des Baues abgeben, umfassen sie überhaupt das ganze Zahlensystem desselben. Ist nun Drei die Signatur des göttlichen Seyns und Wesens (§. 3.), so erhält das Gebäude, das einerseits durch die streng gehaltene Form nach der Vier als nachbildlicher Welt- und Offenbarungsbau bezeichnet ist, andrerseits durch die Eintheilung nach der Drei im Allgemeinen das Gepräge der Göttlichkeit. Dabei ist nicht zu übersehen, in welchem Verhältnisse diese beiden Grund- und Hauptzahlen zu einander stehen. Die Vier bestimmt das, was an jedem Bau als solchem Hauptsache ist, was sein Wesen ausmacht, die Form; die der Drei entsprechende Form, das Dreieck, hingegen fehlt durchaus, an der ganzen Stiftshütte ist davon keine Spur zu finden. Die Vermeidung dieser Form kann uns um so weniger als etwas Zufälliges erscheinen, wenn wir im folgenden Paragraphen die häufige, ja beinahe durchgängige Anwendung derselben bei heidnischen Gotteshäusern antreffen werden. Offenbar hat diese strenge Vermeidung der dreieckten Form ihren Grund in dem obersten Mosaischen Religionsartikel: Du sollst dir kein Bildnifs noch irgend ein Gleichnifs machen; jede Form von dem göttlichen Wesen, so einfach sie auch seyn möchte, sollte unterbleiben. Die Drei bestimmt hier nur die Ein- und Abtheilung der Geviertform und erscheint im Verhältnifs zu dieser als untergeordnet, mehr als Accidens; so unzertrennlich sie auch mit der Vier verbunden ist, so hat sie doch nicht gleiche Selbstständigkeit, sondern bestimmt nur den Charakter, den das Ganze durch die Geviertform erhalten, näher, indem sie ihm das Gepräge der Göttlichkeit giebt. Erwägen wir dann weiter im Besondern, dafs der Bau eben um

seiner Geviertform willen vorzüglich als eine Stätte der Offenbarung erscheinen soll, so wird durch die Dreitheiligkeit diese Offenbarung als Ein in sich vollständiges göttliches Ganzes dargestellt, denn jedes wahrhaft Ganze ist, wie wir oben (vgl. S. 142 fg.) gesehen haben, ein Dreifaches oder Dreitheiliges (Anfang, Mittel, Ende). Der Bau ist demnach eine bildliche Darstellung des Ganzen der Offenbarungen Gottes, seine Dreitheiligkeit weist darauf hin, dafs die göttliche Offenbarung hier (symbolisch) ihren vollständigen Verlauf mache, wie diefs auch aufserdem noch durch andere Zahlenbestimmungen, die wir im Folgenden zu berücksichtigen haben, angedeutet ist. Endlich kommt auch das Verhältnifs dieser drei Theile des Ganzen zu einander in Betracht. Dieselben stehen nämlich nicht einfach und schlechthin neben einander, sondern es ist ihnen das Wesen der Zahl überhaupt aufgeprägt, denn ihr Verhältnifs zu einander ist ein progressives und graditatives. In die zweite Abtheilung gelangt man nur aus der ersten, und in die dritte nur aus der zweiten; in die erste darf nur das heilige Bundes-Volk, kein Heide, kein Fremder, in die zweite hingegen nur die geheiligten Priester, in die dritte nur das geweihte Haupt der ganzen Theokratie, der Hohepriester; die erste steht unter freiem Himmel, die zweite ist verhüllt, jedoch etwas erleuchtet durch den heiligen Leuchter, die dritte ist ganz verhüllt und dunkel; die erste hat den weitesten Umfang, die zweite ist enger, die dritte ist am kleinsten, und es wird sich im Folgenden zeigen, dafs dieses Gröfsenverhältnifs kein willkürliches, sondern ein genau bestimmtes und proportionirtes ist. Bringen wir diefs nun, wie billig, mit dem Begriff der Offenbarung in Verbindung, so erscheint das hier symbolisirte Ganze der göttlichen Offenbarungen als ein progressives, graditatives. Die göttliche Offenbarung ist wohl im Ganzen nothwendig nur Eine, aber es ist zugleich eben so nothwendig ihre Natur, progressiv und graditativ zu seyn (s. oben S. 85.). Die ganze Schöpfung, diese allgemeinste, jede andere in sich fassende und bedingende Offenbarung Gottes, ist ja unleugbar ein solches Ganze, das sich in bestimmten allgemeinen Stufen, die wieder in unendlich viele einzelne zerfallen, bewegt. Diesen Charakter des Stufenweisen und Progressiven mufste daher auch vor allem der Bau haben, in welchem die Schöpfung Gottes gerade von der Seite, nach welcher sie Offenbarung und Zeugnifs der Geistigkeit Gottes, als der absoluten Vernunft, ist, dargestellt seyn sollte. Wie ganz anders würde sich die Lehre von der Offenbarung Gottes überhaupt gestalten, wenn man ihre graditative und progressive Natur, die symbolisch

in dem Bau der Stiftshütte so scharf dargelegt ist, mehr festhielte.

Nicht immer ist die Dreitheiligkeit unseres heiligen Baues in vorstehender Weise aufgefaſst worden, und wir dürfen einige abweichende Erklärungen derselben nicht ganz übergehen. Am unbedeutendsten ist wohl die des Josephus, deren schon oben gedacht wurde (vergl. S. 104.), daſs die drei Theile den drei Theilen des Universums Erde, Meer und Himmel entsprechen. Schon diese Eintheilung der Welt ist keine Hebräische, sondern eigenthümlich heidnische, und was auſserdem soll denn Bild des Meeres seyn? der Vorhof? in welcher Beziehung und Verbindung steht aber der daselbst befindliche Brandopferaltar zum Meere? Oder das Heilige? warum war es dann nur den Priestern zugänglich? Das Willkürliche und Irrige dieser Deutung bedarf keiner ausführlichen Widerlegung. Andere, worunter sogar von Meyer [1]), finden den Grund der Dreitheiligkeit in der gewöhnlichen Einrichtung der orientalischen Nomadenzelte, denen das Zelt Jehova's, des Königs eines Nomadenvolkes nachgebildet sey. Nach Winers Beschreibung dieser Zelte, zerfallen sie „gewöhnlich durch Vorhänge oder Teppiche in drei Abtheilungen“ [2]). Allein die Ansicht, daſs überhaupt bei Anlegung von Gotteshäusern menschliche, nach den gewöhnlichen Lebensbedürfnissen eingerichtete Wohnungen zum Muster genommen worden seyen, hat sich uns oben S. 113. in ihrer ganzen Blöſse und Verwerflichkeit gezeigt. Wenn dann Winer weiter den Zweck der drei Zeltabtheilungen richtig so angiebt: „die vorderste ist für das noch junge und zarte Vieh, die zweite für das männliche, die hinterste (חֶדֶר) für das weibliche Personale bestimmt,“ wie ists da möglich, auch nur entfernt eine Parallele mit der Stiftshütte zu ziehen? Wer mag den Vorhof mit dem Stall für das junge Vieh, und das Allerheilige, wo Jehova thronte, mit dem Weibergemach vergleichen? Niemals wird auch die Benennung des letztern auf das Allerheilige übertragen. Das Wesentlichste gerade bei der Dreitheiligkeit der Stiftshütte, nämlich das progressive und graditative Verhältniſs, geht den ohnehin ganz nach den gemeinsten Lebensbedürfnissen eingerichteten Nomadenzelten völlig ab, denn in ihnen ist nicht die dritte, sondern die zweite Abtheilung,

1) von Meyer Glaubenslehre S. 288. Doch wird dort die Bedeutsamkeit wenigstens der Geräthe des Gebäudes zugleich behauptet.

2) Winer biblisches Realwörterbuch s. v. Zelt.

als die für den Herrn und Familienvater bestimmte, die wichtigste. — Bedeutender als diese beiden Erklärungsweisen erscheint eine dritte, welche die Dreitheiligkeit von dem Grundrifs und der Anlage der Aegyptischen Tempel entlehnt glaubt. So unsers Wissens zuerst Clerikus [1]), der seine Behauptung auf Strabo stützt, nach dessen Angabe jeder Aegyptische Tempel die drei Haupttheile προπύλαια, πρόναος und νάος oder σηκὸς gehabt habe [2]). Sehr mit Unrecht wird hieraus aber auf eine streng gehaltene Dreitheiligkeit der Aegypt. Tempel geschlossen. Strabo's Angabe ist jedenfalls nicht genau, denn er übergeht sowohl das in allen bedeutendern Tempeln befindliche Adyton, womit man doch sonst das Allerheilige der Stiftshütte zusammenzustellen pflegt. Demnach hatten die Tempel in der Regel vier Abtheilungen, aber auch diese waren nicht einmal strenge gehalten. Auch läfst jener Autor den Hain unerwähnt, den andere alte Schriftsteller als einen nicht minder wichtigen und integrirenden Theil der Aegyptischen Tempelbauten angeben [3]). Ueber Plan und Einrichtung der Aegyptischen Tempel bedürfen wir im Grunde gar nicht der Zeugnisse alter Schriftsteller, da die bis jetzt noch vorhandenen so bedeutenden Ueberreste hinlänglich Aufschlufs darüber geben, so dafs aus ihnen erst sich zeigen mufs, ob jene Zeugnisse richtig sind. Die neuern Untersuchungen über diese Bauten sind aber mit einer Genauigkeit angestellt, wie sie kein alter Schriftsteller aufweisen kann. Als Resultat derselben giebt nun ein Historiker, der hierin höchst zuverlässig ist, folgendes an: „Der Plan und die Einrichtung dieser Heiligthümer erscheint bei aller Verschiedenheit ihrer Gröfse und einiger Nebendinge, sich doch in den Hauptsachen so gleich, dafs man leicht darin jene allgemeinen Vorschriften erkennt, an welche die öffentliche Architektur in Aegypten unauflöslich gebunden war. Der erste Eingang mufste eine gewaltige, Ehrfurcht gebietende Masse seyn, daher jene der Aegyptischen Baukunst eigenen Pylonen oder abgestumpfte Pyramiden, zwischen denen das grofse Thor war. Durch diese trat man in den Hof mit Säulen umgeben,

1) Clericus in Exod. 26, 33.

2) Strabo Geograph. 17. pag. 554.: Μετὰ δὲ προπύλαια ὁ νεὼς πρόναον ἔχων μέγαν καὶ ἀξιόλογον, τὸν δὲ σηκὸν σύμμετρον, ξόανον δὲ οὐδὲν ἢ οὐκ ἀνθρωπόμορφον, ἀλλὰ τῶν ἀλόγων ζώων τινός.

3) Clem. Alex. Paedag. 3, 2. pag. 216.: οἷς (sc. Αἰγυπτίοις) ναοὶ καὶ προπύλαια παρ᾽ αὐτοῖς καὶ προτεμενίσματα ἐξήσκηται, ἄλσητε καὶ ὀργάδες· κίοσί τε παμπόλλοις ἐστεφάνωνται αἱ αὐλαί· τοῖχοι δὲ ἀποστίλβουσι ξενικοῖς λίθοις καὶ γραφῇ ῥέντεχνου, οἷς ἐνδεῖ οὐδὲ ἕν. Diefs stimmt ganz mit Herodot überein 2, 155. 138. 175.

die Zwischenmauern bis zur Hälfte oder zwei Drittheilen ihrer Höhe hatten. Dieser Säulenhof war, scheint es, für die Versammlungen des Volks bestimmt, um den heiligen Ceremonien und Processionen aus einer gewissen Ferne zuzusehen Auf diesen Hof folgte der grofse Portikus, von drei oder vier Reihen gewaltiger Säulen getragen; auf den oft noch ein zweiter Portikus folgte. Aus diesem trat man in die Säle, deren zwei oder drei hinter einander waren, wahrscheinlich zu Processionen und andern Ceremonien bestimmt, und von denen der letzte das eigentliche Heiligthum enthielt. Dieses bestand aus einer Nische von Granit oder Porphyr, aus Einem Stück, welche das heilige Thier oder auch die Bildsäule der Gottheit enthielt, die hier verehrt ward. Die Säle waren von Corridoren zu beiden Seiten und hinten umgeben, welche zu Zimmern und Kammern führten Um das Ganze lief noch wieder eine Einfassung, und so war durch viele Mauern der Eingang in das Heiligthum den Profanen unmöglich gemacht" *). Damit sind die Angaben eines gelehrten neuern Archäologen zu vergleichen: „In der Anlage sind die (Aegypt.) Tempelgebäude ohne die innere Einheit der Griechischen: vielmehr Aggregate, die ins Unendliche vermehrt werden konnten, wie auch die Geschichte, z. B. des Phthas-Tempel in Memphis bei Herodot lehrt. Alleen von Widder- oder Sphinxkolossen, oder auch Collonaden bilden den Zugang (δρόμος); bisweilen findet man davor kleine Vortempel beigeordneter Gottheiten. Vor der Hauptmasse der Gebäude stehen gern zwei Obelisken als Denkpfeiler der Weihung. Die Richtung der ganzen Anlage folgt nicht nothwendig derselben geraden Linie. Die Hauptgebäude beginnen mit einem Pylon, d. h. pyramidalischen Doppelthüren oder Flügelgebäuden (Strabons πτερὰ), welche die Thüre einfassen, deren Bestimmung noch sehr dunkel ist Dann folgt gewöhnlich ein Vorhof, von Säulengängen, Nebentempeln, Priesterwohnungen umgeben (πρόπυλον oder προπύλαιον, zugleich περίστυλον). Ein zweiter Pylon (die Zahl kann auch vermehrt werden) führt nun erst in den vordersten und ansehnlichsten Theil des eigentlichen Tempelgebäudes, eine von Mauern eingeschlossene Säulenhalle, welche nur durch kleine Fenster Licht erhält (der πρόναος, ein οἶκος ὑπόστυλος). Hieran schliefst sich die Cella des Tempels (der ναὸς oder σηκὸς) ohne Säulen, niedriger, meist von mehrern Mauern eingefafst, oft in verschiedene kleine Gemächer oder Sanctuarien abgetheilt, mit monolithen

*) Heeren Ideen II, 2. S. 172 fg.

Behältern für Idole oder Thiermumien, dem Anblick nach der unansehnlichste Theil des Ganzen Diese Anlage kann eben so zusammengezogen wie ausgedehnt werden, auch so dafs das Haupttempelgebäude mit Säulen eingefafst wird" [1]. Die Richtigkeit dieser Angaben mag noch durch einzelne bestimmte Beispiele bestätigt werden. Bei dem sehr alten Tempel des Osiris zu Ebsambol in Nubien folgen auf den Vorplatz oder Vorhof noch vier Hauptthеile, der Pronaos, zwei Sekos, dann erst das Sanctuarium oder Adyton. Gleiches ist der Fall bei dem dort befindlichen Isistempel, aus dessen Adyton man noch in drei kleine Adyta, auf jeder Seite eines, gelangt [2]. Auch der neuentdeckte uralte Tempel zu Derr (Deir) in Nubien, der ganz in Sandstein ausgehauen ist, hat vier Theile, Pronaos, Sekos, Cella und Adyton [3]. Die wichtige Tempelruine von Dakka im Nilthale hat ein grofses Propylon, in einer Entfernung von 16 Schritten folgt der Eingang in den Pronaos, dann kommt ein kleineres Gemach und endlich das Adyton, hinter welchem noch ein gröfseres Gemach liegt, dessen Thüre in einen Gang führt, der um den ganzen Tempel herumläuft; auf der Nebenseite des Adyton ist auch noch eine dunkle Kammer mit einer Todtengruft angebracht [4]. Ganz ähnlich ist der Tempel zu Gyrshe eingetheilt: zuerst ein grofser Portikus, dann ein grofses Portal zum Pronaos, auf welchen letztern der Sekos folgt, zur Seite mit zwei Felsengrüften, endlich das Adyton mit zwei Seitenkammern [5]. Der Osiristempel zu Edfu, ausgezeichnet durch erhabene Einfachheit und Symmetrie, hat ein von Säulengängen umgebenes Sanctuarium, davor liegen zwei Tempelsäle und zwei Portiken oder Vorhallen. Der grofse Raum zwischen diesen und dem Portikus des Tempels ist mit dem Peristyl und dessen Säulen gefüllt; beides die Pylone mit dem Peristyl zusammengenommen bilden die Propyläen dieses Tempels [6]. Auch der grofse herrliche Tempel des Osiris auf der Insel Philä in Oberägypten hat drei grofse und mehrere kleine Säle, bevor man zum Adyton kommt; zum Ganzen führen grofse Säulenhallen und Pylone [7]. — Stellen wir nun

1) K. O. Müller Handbuch der Archäologie der Kunst §. 220. S. 228.

2) Ritter Erdkunde von Afrika S. 624. 626.

3) Ebendas. S. 632.

4) Ebendas. S. 642.

5) Ebendas. S. 643.

6) Ebendas. S. 715.

7) Ebendas. S. 683.

neben diese Tempelbauten die Stiftshütte, so lehrt der Augenschein, daſs auch abgesehen von allen weitern Unähnlichkeiten keine Behauptung grundloser und auffallender seyn kann, als die: die Dreitheiligkeit der Stiftshütte sey von den Aegyptischen Tempelanlagen entlehnt. Nicht einmal ein einziger dieser Tempel hat auch nur entfernt eine Spur von der so streng gehaltenen dreifachen Eintheilung des Mosaischen Heiligthums, geschweige daſs sich etwas von dem Verhältniſs dieser drei Theile zu einander fände. Es zeigt sich hier wieder auf eine eklatante Weise, welcher Miſsbrauch mit jener Methode getrieben worden ist, die zu den Mosaischen Anordnungen die Muster in Aegypten sucht. Nicht einmal in seinen allgemeinsten Bestimmungen ist der Grundriſs der Stiftshütte eine Aegyptische Copie, wie viel weniger in seinen Einzelnheiten. Uebrigens selbst angenommen, wir fänden in den Aegyptischen Tempeln eine deutliche Dreitheiligkeit, so folgte daraus noch keineswegs, daſs die Dreitheiligkeit der St. H. daher gerade rührte, denn die Symbolik der Drei, nach der jedes göttliche Ganze ein Dreifaches ist, gehört nimmer bloſs den Aegyptern an, sondern ist, wie wir oben §. 3. gesehen, allen Völkern eigen. Wie andere Völker theilten die Aegypter die Welt, den Tempel der Gottheit in drei Theile, und ihr eigenes Land selbst theilten sie so ein (s. S. 101.); die Dreitheiligkeit ihrer Tempel, wenn sie sich anders nachweisen lieſse, könnte daher ihren Grund in heidnischen Weltansichten haben, von welchen der Mosaismus nichts weiſs. Auch die Etruskischen und Römischen Tempel waren dreitheilig, obgleich ihre Anlage auch nicht entfernte Aehnlichkeit weder mit Aegyptischen, noch mit der Stiftshütte hat, wie sich im folgenden §. deutlicher zeigen wird. Das Ganze der Anlagen von Persepolis zerfällt in drei Hauptabtheilungen, deren jede eine Terrasse einnimmt, worüber gleichfalls §. 10.; der Pallast des Chinesischen Kaisers und des Montezuma zu Mexiko hatte drei Höfe, die Indische Pagode zu Chalambron hat drei Einfassungen u. s. w. Selbst wenn also die Aegypt. Tempel dreitheilig gewesen wären, so ist dieſs durchaus nichts Eigenthümliches und es läſst sich darum um so weniger jene ohnehin so grundlose Behauptung aufstellen, als habe Mose die Dreitheiligkeit der Stiftshütte an diesen Tempeln abgesehen.

II. Die Wohnung.

a. Form und Maaſse derselben. Die Wohnung im Ganzen ist ein Viereck, das zehn Ellen in der Breite und Höhe, und dreimal zehn Ellen in der Länge miſst. Die ihr als Offenbarungsstätte überhaupt zukommende viereckte Form ist durch

die beiden Zahlen Zehn und Drei, die mit ihr verbunden sind, näher bestimmt. Die allgemeinere dieser Zahlen ist die Zehn, denn sie findet sich auf allen Seiten, Drei ist die speciellere, sie findet sich nur auf der Länge dieses Vierecks. Durch die vorherrschende Zehn nun wird der Wohnung im Allgemeinen der Charakter der Vollkommenheit gegeben (s. S. 175.), und sie demnach als eine vollendete vollkommene Offenbarungsstätte bezeichnet. Durch die Drei erhält sie hingegen das Gepräge der Göttlichkeit. Auch hier also sind die beiden Zahlen Drei und Vier, wie im Ganzen des Baues mit einander in Verbindung gebracht; auch hier aber bestimmt die Vier die Form, während die Drei nur zur nähern Bezeichnung gegeben ist. Was nämlich der Bau im Ganzen, das stellt wiederum die Wohnung im engern Sinne dar. Sie ist, wie wir gesehen haben, Bild des Himmels; während nun wohl das ganze Universum, Himmel und Erde, Schauplatz göttlicher Offenbarung ist, so kommt doch dem Himmel, als dem Wohnort Gottes in engerem Sinne, auch dieser Charakter eines göttlichen Offenbarungsortes noch insbesondere zu, und die Wohnung mufste darum auch noch für sich allein die Drei an sich tragen, zumal im Verhältnifs zum Vorhof, dem, für sich allein betrachtet, diese Zahl gänzlich fehlt. Uebrigens kann uns die nach der Drei bestimmte Länge des Vierecks der Wohnung erst unter III, wo von den beiden Theilen der letztern gehandelt wird, vollkommen deutlich werden.

b. Das Gerüste der Wohnung. Ihr Längen- und Breitenmaafs erhält die Wohnung durch die Verbindung von viermal zwölf Bohlen zu Einem Gerüste, das den eigentlich festen Theil des Baues ausmacht, und seine Grundlage bildet. Dafs hier Zwölf Haupt-, Vier hingegen Nebenzahl ist, versteht sich von selbst. Wir fragen daher zuerst und hauptsächlich nach Grund und Zweck dieser Bezeichnung des Gerüstes der Wohnung durch die Zwölf. Als Bestimmung der Stiftshütte überhaupt wird da, wo ihre Errichtung zuerst befohlen wird, angegeben: „dafs ich (Jehova) unter ihnen (den Söhnen Israels) wohne.“ Exod. 25, 8., womit zu vergleichen Exod. 29, 45 fg.: „Und ich will unter den Söhnen Israels wohnen und will ihr Gott seyn, und sie sollen wissen, dafs ich Jehova bin, ihr Gott, welcher sie ausgeführet aus dem Lande Aegypten, um zu wohnen unter ihnen;“ ferner Ezech. 37, 26. 27.: „Und ich will mit ihnen einen Bund des Friedens machen; ein ewiger Bund soll es für sie seyn . . . Und mein Heiligthum soll ewig in ihrer Mitte bleiben. Und ich will meine Wohnung unter ihnen nehmen; ich will ihr Gott seyn und sie sollen mein Volk

seyn." Aus diesen Stellen erhellt deutlich die Unzertrennlichkeit der Begriffe „Wohnung" und „Bund;" das Wohnen Gottes unter und bei den Söhnen Israels ist Zeichen und Unterpfand davon, dafs er ihr Gott ist und sie sein Volk sind, denn Gott, der eigentlich im Himmel wohnt, hat sich gleichsam herabgelassen auf die Erde zu diesem Volk, um mit und bei ihm zu seyn, um, was die genaueste Verbindung anzeigt, in seiner Mitte zu wohnen. Was war natürlicher und bezeichnender, als dafs die „Wohnung" selbst nun auch die Zahl der Söhne Israels, die Zahl des Bundesvolkes, die Zwölf an sich trug? Dadurch erscheint diefs Volk selbst gewissermafsen als ein Tempel und eine Wohnung des Herrn. Dieselbe Idee war auch sichtbar angedeutet durch die §. 8. bereits besprochene Anordnung des Israelitischen Lagers, wo die zwölf Stämme so im Viereck standen, dafs sie recht eigentlich „in ihrer Mitte" (בְּתוֹךְ Exod. 29, 45.) Gott hatten, der seinen Thron in der Stiftshütte, dem Centrum des Lagers, aufgeschlagen. Sehr vergleichenswerth ist auch, was Apok. 21. über die vom Himmel, dem eigentlichen Wohn- und Offenbarungsort, herabgekommene Stadt, gesagt wird (V. 3.): „Siehe da eine Hütte (σκηνὴ) Gottes bei (μετὰ) den Menschen, und Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk seyn und Er wird ihr (μετ' αὐτῶν) Gott seyn." Wie unserer σκηνὴ die Zwölf aufgeprägt ist, so auch dieser apokalyptischen σκηνὴ, denn nach V. 16. 17. mifst jede ihrer Seiten (sie ist gleichfalls ein Viereck) zwölftausend Stadien, und ihre Mauern zwölfmal zwölf Ellen. Hier tritt die Beziehung der Zwölf an dem heiligen Baue auf das Bundesvolk, in dessen Mitte Gott wohnt, augenscheinlich hervor und bedarf keiner näheren Nachweisung. — Die Verbindung aber der Zwölf gerade mit der Vier und mit keiner andern Zahl in den Bohlen des Gerüstes rührt nicht sowohl daher, dafs Vier die allgemeine Haupt- und Grundzahl des ganzen Baues ist, als vielmehr von der genauen Verbindung der Begriffe „Bund" und Bundesvolk mit „Zeugnifs" oder Offenbarung, wie denn das κατ' ἐξοχὴν so genannte Zeugnifs (עֵדוּת), der Dekalogus, auch geradezu „der Bund" heifst Deut. 4, 13. 13. Exod. 34, 28. Das Wohnen Gottes unter den (zwölf) Söhnen Israels bezweckt, sich diesem Volke zu bezeugen und zu offenbaren. Konnte und sollte also die Zwölf nicht einfach an den Wänden der Wohnung erscheinen, so war auch keine Zahl, mit der sie in Verbindung treten konnte, angemessener, als die Vier. — Wenn die 48 Bohlen des Gerüstes durch die Riegel, die auf der Aufsenseite

herzogen, zu Einem Ganzen verbunden waren, so ist auch die Zahl dieser Riegel sicher nicht durch den Zufall oder die Willkür bestimmt. Da aber aus der Textbeschreibung nicht völlig klar und gewifs ist, wie viele Riegelreihen es waren (vgl Kap. 1, §. 1. S. 61 fg.), so würde die Deutung doch immer sehr gewagt seyn, weshalb wir denn auch auf die Zahl dieser Riegel, die ohnehin nicht zu den wichtigeren des Baues gehört, nicht weiter eingehen.

c. Die Decken der Wohnung bilden dem Gerüste gegenüber den andern Hauptbestandtheil derselben. Ihrer sind im Ganzen vier. Mag auch äufsere Zweckmäfsigkeit mehr als eine Decke nothwendig gemacht haben, so waren doch auch nicht gerade viere nöthig, und zufällig oder willkürlich kann diese Zahl um so weniger seyn, als sie sich beständig am ganzen Bau wiederholt. Der Augenschein lehrt die Absichtlichkeit dieser Bestimmung. Offenbar sollte auch dieser andere Hauptbestandtheil der Wohnung, wie der erstere, im Allgemeinen schon mit der Hauptzahl des Ganzen, der Schöpfungs- und Offenbarungszahl Vier, die keinem Hauptbestandtheile des Ganzen abgehen durfte, bezeichnet seyn. Zwei dieser Decken, die beiden äufsern, sind uns nur nach Stoff und Farbe, nicht aber nach Zahl und Maafs beschrieben, bei den zwei andern aber ist diefs genau angegeben; wir müssen jede für sich betrachten.

1. Die innere Decke, zugleich auch die kostbarste, ist zusammengesetzt aus zehn Teppichen oder Stücken, deren jedes vier Ellen in der Breite und viermal sieben Ellen in der Länge hat. Schon aus dem Bisherigen geht hervor, dafs hier Sieben die charakteristische und eigenthümliche Zahl ist, während Zehn und Vier mehr Nebenzahlen sind, die auch an andern Bestandtheilen des Baues sich wiederfinden. Noch deutlicher aber wird diefs durch die Vergleichung mit den Maafsbestimmungen der andern Decke, die von Ziegenhaaren verfertigt war. Bei dieser kommen gleichfalls zehn Teppiche in Anrechnung (vgl. oben §. 2. S. 130. Anmerk.), und jeder derselben mifst auch vier Ellen in der Breite, nur die Länge ist eine andere, sie beträgt dreimal zehn Ellen. Während beide also die Zahl der Stücke und deren Breitenmaafs mit einander gemein haben, unterscheiden sie sich durch die Bestimmung des Längenmaafses, und diefs Unterscheidende ist bei der innern Decke durch die Sieben bezeichnet. Diese ist also Hauptzahl und mufs mit dem Wesen und der Bestimmung der Decke nothwendig zusammenhängen. Es ist oben (Kap. 1, §. 1. S. 63 fg.) nachgewiesen worden, dafs diese Decke das Innere der Wohnung

ausmacht, indem sie nicht nur den Plafond bildet, sondern auch alle Seitenwände bedeckt, so dafs der Text sich sogar geradezu ausdrückt: „die Wohnung mache aus zehn Teppichen von Byssus“ u. s. w. Exod. 26, 1. 6., während er von der zweiten Decke sagt: „Mache Teppiche von Ziegenhaaren zum Zelt über die Wohnung.“ V, 7. 13. (vgl. Exod. 40, 18. 19.) Die eigenthümliche und hauptsächliche Bestimmung der kostbaren Decke war demnach, das Innere der Wohnung zu bilden. Mit dem „Innern“ der Wohnung Gottes aber war unmittelbar und wesentlich die Vorstellung von der Unzugänglichkeit verbunden; der Eintritt in dasselbe steht nur denen offen, welche besonders dazu geweiht und geheiligt sind, die darum vorzugsweise die Heiligen heifsen, nämlich den Priestern; ein unzugänglicher Ort ist nach den Begriffen der Alten überhaupt ein heiliger Ort. Unter den heiligen Geschäften, welche die Priester hier vorzunehmen hatten, war das bei weitem wichtigste das der Sühne, welche Heiligung bezweckte. Bei allen nur irgend wichtigen Opfern wurde nämlich die Sühne dadurch vollzogen, dafs das Blut ins Innere der Wohnung gebracht und da entweder an den Thron Gottes, oder an den Vorhang oder an den Altar gesprengt wurde. Das Innere der Wohnung war somit die eigentliche Heilgungsstätte, das Heiligthum (in jenem besondern Israelitischen Sinne des Wortes vgl. S. 89. fg.), von wo mit der Heiligung zugleich alles Heil für Israel ausgieng. Derjenige Bestandtheil der Wohnung nun, welcher recht eigentlich ihr Inneres bildete, mufste daher auch nothwendig vor Allem durch die Zahl bezeichnet seyn, welche die Signatur der Heiligung, der Weihe, der Sühne und Reinigung ist, durch die Sieben. Wenn daher die Zahlen- und Maafsbestimmungen, die wir bis jetzt angetroffen haben, aus derjenigen Bedeutung der Stiftshütte hervorgegangen sind, welche in den Namen der ersten und zweiten Klasse ausgedrückt ist (vgl. Kap. 1, §. 2. S. 77. 80.), so entspricht die Zahl, welche das Unterscheidende des Innern der Wohnung ausmacht, jener weitern Bedeutung, die durch die Namen der dritten Klasse bezeichnet, und das Ziel der beiden andern Bedeutungen ist. Die genaue Verbindung dieser Bedeutungen erklärt zugleich die Verbindung der Sieben mit der Vier an unserer Decke. Das Innere der Wohnung ist dadurch bezeichnet als eine Offenbarungsstätte (Vier) der Heiligkeit oder der Heiligung (Sieben)*). — Nicht übersehen darf man das Verhältnifs der Zahlen

*) Philo de vita Mos. 3. pag. 666. sagt von den Zahlen dieser Decke: Δέκα γάρ, ἃς διὰ τῆς ἱερᾶς γραφῆς ὠνόμασεν αὐλαίας ἐκ τῶν ἀρτίως λεχθέντων γενῶν ἐδημιούργει, μήκει μὲν ὀκτὼ καὶ εἴκοσι πηχῶν ἑκάστην, εἰς δὲ τέσσαρας

und Maafse dieser Decke zu denen des Gerüstes. Beide, das Gerüst und die Decke, gehören nämlich genau zusammen, sie bilden eigentlich mit einander die Wohnung, während die Zeltdecke nebst den zwei andern über das Ganze gezogen oder gehängt ist. Diefs Zusammengehören zeigt sich denn auch in der Verwandtschaft ihrer Zahlen- und Maafsbestimmungen: Die Decke nämlich hat als charakteristisches Maafs viermal sieben Ellen, das Gerüste aber zählt viermal zwölf Bohlen. Durch die Verbindung der Decke mit dem Gerüste zu Einem Ganzen, treten also hier die Zahlen Sieben und Zwölf neben einander. Dafs diefs nicht Zufall ist, zeigt das Innere der Wohnung selbst, wo in den sieben Lampen des Leuchters und den zwölf Broden des Tisches dieselben Zahlen neben einander treten. Beide Zahlen sind Bundeszahlen, nur bezieht sich die Zwölf insbesondere auf das Volk, die Sieben aber auf den Zweck des Bundes. Der Zusammentritt dieser beiden Bundeszahlen weist dann auf die Verbindung der Begriffe Bundesvolk und Heiligung hin. Das Bundesvolk ist eo ipso auch das heilige Volk, das Wesen des Bundes Gottes mit den Söhnen Israels ist die Heiligung. Wenn aber diese beiden Zahlen an der Decke zu dem Gerüste nicht einfach, wie in den beiden Geräthen des Leuchters und des Tisches, sondern in Verbindung mit der Vier zusammentreten, so hat diefs seinen einfachen Grund darin, dafs die Decke und das Gerüste die beiden Hauptbestandtheile der Wohnung sind, und eben darum auch durch die allgemeine Zahlsignatur dieser letztern nothwendig bezeichnet seyn müssen. Die Zahl der Teppiche oder Stücke, Zehn, hat auch an dieser das Innere der Wohnung bildenden Decke dieselbe Bedeutung, die ihr als Längen-, Breiten- und Höhenmaafs der Wohnung überhaupt zukommt. Siehe unter *a.* S. 220.

2. Die zweite Decke, welche von Ziegenhaaren verfertigt war, hat, wie schon bemerkt, gleiche Zahl der Stücke und deren Breitenmaafse mit der ersten, die Länge jedes Stücks hingegen beträgt dreimal zehn Ellen. Die beiden Decken gemeinschaftlichen Zahlen Vier und Zehn sind dieselben, die auch im Grundrifs der Wohnung überhaupt hervortreten, und diese demnach, wie dort, als Ort vollendeter vollkommener Offenbarung im Allgemeinen darstellen. Die Haupt- und Unterscheidungszahl dieser zweiten Decke aber,

πήχεις πρὸς εὖρος ἀνατείνων, ἵνα καὶ δεκάδα ἔχωσι τὴν παντέλειαν καὶ τετράδα τὴν δεκάδος οὐσίαν, καὶ τὸν ὀκτὼ καὶ εἴκοσιν ἀριθμὸν τέλειον, ἴσον τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι καὶ τὴν τεσσαρακοντάδα, τὴν ζωογονικωτάτην, ἐν ᾗ διαπλάττεσθαί φασιν ἄνθρωπον ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ.

die **Drei** verbunden mit der **Zehn**, mufs in der eigenthümlichen Bestimmung derselben ihren Gebrauch haben. Nach den bereits angeführten Stellen bildete sie, der ersten Decke gegenüber, aus der das Innere der Wohnung bestand, „das Zelt“ und hieng darum auch über die Aufsenseite des Gerüstes. Durch sie wurde also die Wohnung Jehova's näher bezeichnet als eine Zeltwohnung, d. h. als eine wandelbare, die nicht an einen bestimmten Ort auf Erden gebunden ist. Gottes Wohnung ist eigentlich der Himmel, auf Erden hat er seine Wohnung nur aufgeschlagen, um Israels Gott zu seyn und sich diesem Volke insonderheit zu bezeugen. Wo diefs Volk hinzieht, wo es sich aufhält, da will auch Er wohnen und stets unter ihm seyn; darum aber eben ist seine Wohnung unter Israel eine wandelbare, ein Zelt. Somit stehn die Begriffe „Zelt“ und „Wohnung“ Gottes in der genauesten Beziehung zu einander. Daher rührt denn, dafs das unterscheidende Maafs der Wohnung auch das unterscheidende Maafs der das Zelt bildenden Decke ist. Wie nämlich die Wohnung in ihrem Unterschiede vom Vorhof die Drei hat in Verbindung mit der Zehn, indem ihre Länge dreimal zehn Ellen mifst, welche Zahlenverbindung dem Vorhof ganz abgeht, so hat die Zeltdecke in ihrem Unterschiede von der innern Decke gleichfalls die Drei in Verbindung mit der Zehn, indem die Länge ihrer Teppiche dreimal zehn Ellen mifst.

3. **Die Schleifen und Haken der Decken.** Beide Decken zerfielen in zwei Hälften, jede zu **fünf** Stücken, und über dem das Allerheilige vom Heiligen trennenden Vorhange waren diese Hälften durch **fünfmal zehn** Schleifen und ebenso viele Haken mit einander verbunden. Durch dieses Halbiren der Decken wurde nach Aufsen das Getheiltseyn der Wohnung im Innern angedeutet. Daher rührt es denn auch, dafs hier **Fünf** als bestimmende Zahl hervortritt. Als diejenige Zahl, welche die Vollkommenheits- oder Vollendungszahl Zehn halbirt, gehörte sie, wenn irgend wohin, hierher, wo die Trennung und das Getheiltseyn der Stätte vollendeter, vollkommener Offenbarung bezeichnet werden sollte.

III. Die einzelnen Theile der Wohnung.

a. **Das Allerheilige.** Die Zahlen- und Maafsbestimmungen dieses Theils der Stiftshütte sind die einfachsten unter allen: nach allen Dimensionen hin, in der Länge, Breite und Höhe mifst es **zehn** Ellen, ist also das vollkommenste **Viereck**, ein vollendeter **Kubus**; **vier** Säulen tragen den Vorhang, der es

vom Heiligen trennt. Vier und Zehn sind also die beiden einzigen Zahlen, die das Allerheilige charakterisiren. Der Grund dieser Bestimmungen kann nimmermehr in äufserer Zweckmäfsigkeit oder Nothwendigkeit gesucht werden, noch viel weniger kann eine solche vollkommene Quadrat- oder Kubusform als eine für's Auge wohlgefällige erscheinen; nur die Symbolik der Zahl und des Maafses giebt uns hier Aufschlufs. Unter I, *c.* haben wir gesehen, dafs die drei Theile des ganzen Baues, Vorhof, Heiliges und Allerheiliges demselben insbesondere als Offenbarungsstätte zukommen und in einem progressiven oder graditativen Verhältnisse zu einander stehen. Das Allerheilige nun ist die letzte und höchste, also auch vollkommenste Stufe der Offenbarungsstätte, und eben darum mufste es dann nicht nur überhaupt ein Viereck seyn, wie die beiden andern Stufen des Offenbarungsgebäudes auch, sondern ein vollkommenes Viereck, ein Quadrat nach Höhe, Tiefe, Breite und Länge, nach allen möglichen Dimensionen hin. Diese vollkommene Kubusform, die sein eigenthümliches, es unterscheidendes Wesen ausmacht, ist seiner Bestimmung, die vollendetste Offenbarungsstufe zu seyn, angemessen und nothwendig. Dafs die Offenbarung hier die vollendetste und vollkommenste sey, war dann noch aufserdem und ausdrücklich durch die diesem Kubus aufgeprägte Zehn angedeutet. Ob dabei auch an die oben S. 164. und 176. erwähnte Verwandtschaft der Zehn mit der Vier zu denken ist, lassen wir dahingestellt. Uebrigens sollte auch die Zahl der Säulen keine andere als die Offenbarungs- und Zeugnifszahl seyn, und so tritt denn gerade durch die Vermeidung aller andern symbolischen Zahlen das Eigenthümliche des Allerheiligen möglichst scharf hervor. — Auch hier müssen wir nochmals auf die apokalyptische σκηνὴ τοῦ ϑεοῦ, das himmlische Jerusalem zurückkommen. Sie wird Offenb. 21, 16 fg. ausdrücklich als ein gleichseitiges Viereck, als ein vollkommener Kubus beschrieben, zugleich aber deutlich als der Ort der höchsten und vollendetsten Offenbarung Gottes bezeichnet. Nach V. 11. und 23. ist in ihr und durchdringt sie die „Herrlichkeit Gottes", δόξα τοῦ ϑεοῦ, welches der hellenistische Ausdruck für das jüdische שְׁכִנָה, womit man die Gegenwart Gottes und seine Offenbarung im Allerheiligsten bezeichnete. Wie dieses kein Licht hatte, so heifst es auch von der heiligen Stadt V. 23: „und sie bedarf keiner Sonne, noch des Mondes, dafs sie ihr scheinen, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie." Nur trägt der Kubus dieser himmlischen Stadt nicht wie das Allerheilige einfach die Zehn zugleich an sich, sondern die Zwölf (jede der

Seiten mifst 12000 Stadien); diese Verschiedenheit rührt aber wohl daher, dafs das Allerheilige nur und allein Wohnung Gottes ist, in welche Niemand treten durfte, die heilige Stadt aber zugleich Wohnort für das ganze Bundesvolk der Heiligen und Auserwählten seyn soll. Dafs jedoch auch die Stiftshütte durch die Zwölf bezeichnet war, nur gemäfs den veränderten Verhältnissen auf andere Weise, haben wir bereits unter II, *b.* gesehen *).

b. Das Heilige mifst in der Höhe und Breite zehn, in der Länge zweimal zehn Ellen, und hat fünf Säulen am Eingang. Vom Allerheiligen unterscheidet es sich somit durch seine Länge und durch die Zahl seiner Säulen; Höhe und Breite, wie die viereckte Form im Allgemeinen hat es mit ihm gemein. Als diejenige Offenbarungsstätte, welche die unmittelbare Vorstufe zur höchsten und vollendetsten Offenbarung ist, mufste das Heilige nicht nur überhaupt viereckte Form haben, sondern namentlich ein solches Viereck seyn, welches die nächste Aehnlichkeit mit dem Viereck des Allerheiligen, oder wenigstens mehrere Eigenschaften mit ihm gemein hatte. Jedoch konnte ihm auf der andern Seite, eben nur als Vorstufe nicht das vollendete Viereck nach allen Dimensionen hin zukommen. Es ist daher der Form nach ein gedehntes Viereck, ein gleichsam auseinandergezogenes Allerheilige, dieser Mangel an vollendeter Vierung bezeichnete es als eine im Verhältnifs zum Allerheiligen niedrigere Offenbarungsstätte. Hieraus erklärt sich denn zugleich auch das unterscheidende Maafs dieses Vierecks. Es ist nämlich nicht überhaupt nur länger als das Allerheilige, sondern gerade doppelt so lang. So wenig wie die Form des Allerheiligen läfst sich diese des Heiligen auf äussere Gründe zurückführen; weder Zweckmäfsigkeit, noch Bedürfnifs, noch Symmetrie u. s. w. kann sie hervorgerufen haben. Wohl standen hier drei Geräthe, Leuchter, Altar und Tisch, aber sie standen in der Queere und nahmen daher wenig Raum ein; auch waren die priesterlichen Verrichtungen keineswegs von der Art,

*) Eichhorn sagt in seinem Commentar zu der Apokalypse S. 317. über die Structur der heiligen Stadt: *Si sensus est: aedificiorum altitudinem ad 12000 stadia exsurexisse, a commenti prorsus menstrosi (!) accusatione absolvi poëta vix potest. Contra vero omnia expedita sunt, si statuas: quemadmodum longitudo urbis et latitudo aequales fuissent, ita aequalem quoque visam fuisse aedificiorum altitudinem.* Was ist hier gröfser, der totale Mangel an symbolischem Verständnifs oder die exegetische Gewaltthätigkeit? Uebrigens sucht man überhaupt bei den neuern Auslegern vergeblich nach einer nur irgend genügenden Erklärung der allerdings auffallenden und nur auf symbolischem Wege erklärbaren Form der himmlischen Stadt.

dafs sie einen so langen leeren Raum erfordert hätten. Die Bestimmung gerade dieser Länge des Heiligen hat ihren Grund in dem Maafse der Wohnung überhaupt. Diese mufste nämlich aus den unter II, *a.* angegebenen Ursachen die Drei an sich tragen, und hatte daher dreimal zehn Ellen in der Länge; sollte sie nun getheilt werden und der eine Theil zugleich als die höchste vollendetste, der andere aber als eine niedrigere Offenbarungsstätte dargestellt werden, so lag es in der Natur der Sache, dafs von der ganzen nach der Drei bestimmten Länge ein Drittheil auf das Allerheilige und zwei Drittheile auf das Heilige kamen. — Aufser durch die Form des Vierecks unterscheidet sich das Heilige auch noch durch die Zahl seiner Säulen vom Allerheiligen; während dieser in letzterem vier sind, stehen hier fünf. Da der Raum am Eingang des Heiligen nicht weiter ist, als am Eingang des Allerheiligen, so läfst sich kein äufserer Grund für diese gröfsere Zahl der Säulen anführen; auch die Symmetrie wird Niemand hier geltend machen wollen, denn es wäre offenbar viel symmetrischer gewesen, wenn die Zahl der Säulen die gleiche gewesen wäre. Auch hier giebt uns nur die Symbolik der Zahl den gehörigen Aufschlufs. Das Heilige ist Vorstufe zur Stätte vollendeter Offenbarung; war es nun als solche schon durch die gedehnte Form seines Vierecks im Allgemeinen bezeichnet, so sollte diese seine unterscheidende Eigenschaft doch noch besonders und zwar gerade am Eingang angedeutet werden; denn die eigenthümliche Bestimmung eines Gebäudes pflegte man von jeher an dem Eingang oder durch die Zahl der Eingänge (vergl. die zwölf Thore der Centralstadt des Bundesvolkes) anzudeuten. Nun haben wir aber oben §. 6. die Fünf als Signatur halber, angestrebter, noch nicht ganz erreichter Vollendung oder Vollkommenheit kennen gelernt; mithin konnte am Eingang ins Heilige keine bezeichnendere Zahl angebracht seyn, als eben die Fünf. Dagegen wird man nicht einwenden können, dafs dann ja am Eingang ins Allerheilige zur Bezeichnung der vollendetsten Offenbarung zehn und nicht vier Säulen hätten stehen müssen. Denn abgesehen davon, dafs für so viele Säulen der Raum zu eng war, auch abgesehen davon, dafs sich die Vier nach den Vorstellungen der Alten als eine mystische Zehn (vgl. §. 5.) betrachten liefse, erforderte es die Hauptbestimmung des Allerheiligen, das als höchste Offenbarungsstätte auch die Offenbarungsstätte κατ' ἐξοχὴν war, dafs die Vier als die eigentliche Offenbarungszahl am Eingang sich zeigte, überhaupt hier dominirte. Die Zehn,

welche ohnehin schon das Maafs sämmtlicher Seiten des Allerheiligen bestimmte, zeigt ja doch nur eine Eigenschaft des Hauptbegriffs, um den sich hier alles dreht, nämlich der Offenbarung, an und ist somit mehr Nebenzahl, welche daher am wenigsten für den so bezeichnenden Eingang pafste *).

IV. Der Vorhof.

a. Form und Maafse desselben. Der Vorhof ist ein Viereck von zehnmalzehn Ellen in der Länge und fünfmalzehn Ellen in der Breite; seine Höhe beträgt fünf Ellen, fünf Ellen stehen auch seine die Gränze bezeichnenden Säulen von einander; überhaupt ist seine Fläche fünfmal gröfser als die der Wohnung. Hier haben wir aufser dem Viereck also die beiden Zahlen Zehn und Fünf. Betrachten wir zuerst das Viereck im Allgemeinen, so ist es weder ein Quadrat nach allen Seiten hin, wie das Allerheilige, noch hat es wenigstens gleiche Höhe und Breite, wie das Heilige, sondern, obwohl sein Verhältnifs der Länge zur Breite dasselbe ist, wie beim Heiligen, hat es doch nur dessen halbe Höhe. So deutet schon die Form des Vierecks im Allgemeinen das Verhältnifs des Vorhofs zu den beiden andern Offenbarungsstätten an. Während die Form des Vierecks im Allerheiligen die vollkommenste ist, nimmt sie in dieser Vollkommenheit schon etwas im Heiligen, noch mehr aber im Vorhof ab, der unter den drei Vierecken das wenigst vollkommenste und eben darum die niedrigste der drei Offenbarungsstufen ist. Was sodann die Maafse des Vierecks betrifft, so ist es zunächst nach der Zehn bestimmt: zehnmalzehn ist die Länge, zehnmalfünf die Breite. Die Zehn aber haben wir §. 5. nicht blofs schlechthin als Vollkommenheitszahl kennen gelernt, sondern auch als Signatur eines göttlichen Ganzen, das in sich abgeschlossen und vollständig ist. Wie die Zehn alle Zahlen umschliefst und innerhalb der Dekade

*) Unter ältern und neuern Auslegern hat Niemand auch nur das Geringste über den so auffallenden Unterschied der Säulenzahl des Heiligen und Allerheiligen bemerkt; Philo allein, dem Clemens von Alex. folgt, hat sich auf eine Erklärung eingelassen, die wir jedoch nur anzuführen, nicht aber zu widerlegen brauchen. Er bezieht nämlich die Fünfzahl der Säulen auf die Fünfzahl der menschlichen Sinne. Wie diese bald nach Aufsen zur sichtbaren Natur (φύσις), bald nach Innen zum Geist (νοῦς) sich wendeten, und durch ihre Vermittelung die φύσις zum νοῦς gelange, so hätten auch am Eingange in das Heiligthum fünf Säulen stehen müssen, deren innere πρὸς τὰ ἄδυτα τῆς σκηνῆς, ἅπερ ἐστὶ συμβολικῶς νοητὰ, die äufsere hingegen πρὸς τὸ ὕπαιθρον καὶ τὴν αὐλὴν, ἅπερ ἐστὶ αἰσθητὰ, blickte. (Philo de vita Mos. III, pag. 666.) So verfehlt diese Deutung seyn mag, zeugt sie doch von Aufmerksamkeit und sucht wenigstens einen Grund für das Auffallende.

das Wesen der Zahl seinen progressiven Verlauf vollendet, so umschliefst auch der Vorhof (daher sein Name חָצֵר von חָצַר umschliefsen) das Ganze der in progressivem und gradidativem Verhältnifs stehenden Offenbarungsstätten Gottes, und stellt auf diese Weise das Gebäude überhaupt als Ein in sich gegliedertes vollkommenes und vollendetes Ganze dar. Dafs die Zehn nicht vollständig auch auf der Breitenseite des Vorhofviereckes erscheint, sondern hier mit der Fünf verbunden ist, hat seinen natürlichen Grund darin, dafs, weil der Vorhof eine relativ niedrigere Offenbarungsstätte war, seine Form auch kein vollkommenes Quadrat seyn durfte. Doch aber ist die Zehn auch auf dieser Seite des Vierecks ja mit einer Zahl verbunden, die in der genauesten Beziehung zu ihr steht, und deren Wesen es ist, auf die Zehn, von welcher sie überhaupt ihre Bedeutung erhält, hinzuweisen. Bemerkenswerth ist es übrigens, wie bestimmt und vielfach die Fünf sich am Vorhof zeigt. Während das Heilige sie nur am Eingang in der Zahl der Säulen hat, tritt sie uns am Vorhof nicht nur im Breitenmaafs, sondern auch in der Höhe des Ganzen, in der Entfernung seiner Säulen von einander, und in seinem Flächenverhältnifs zur Wohnung entgegen. Wie scharf und deutlich ist durch diese gebrochene Vollendungszahl die Bestimmung des Vorhofs angedeutet, nämlich die niedrigste der drei Offenbarungsstufen zu seyn, welche jedoch in einer wesentlichen Beziehung zu der Vollendung steht und zu ihr anstrebt.

b. Die Säulen des Vorhofs. Im Ganzen sind ihrer achtmal sieben. Da die Acht weder an der Stiftshütte, noch sonst irgendwo im Mosaismus als selbstständige symbolische Zahl vorkommt, so ist sie offenbar nur als eine doppelte Vier anzusehen. Die Gesammtheit der Säulen trägt also dieselben Zahlen an sich, die auch das unterscheidende Maafs der das Innere der Wohnung bildenden Decke sind, Vier und Sieben, und der Vorhof wird durch sie, wie das Innere der Wohnung, als eine Offenbarungsstätte der Heiligkeit und Heiligung bezeichnet. (Vgl. II, *c.*) Auch der Vorhof nämlich war eine relativ unzugängliche Stätte, die nur denen offen stand, welche zum „heiligen Volke“ und zum „Königreich der Priester“ gehörten (Exod. 19, 6.), aber für jeden Nichtisraeliten verschlossen war. Ja selbst jeder Israelite mufste „rein“ seyn, wenn er in das Heiligthum treten wollte; einem levitisch Unreinen war der Eintritt gleichfalls versagt. Der Vorhof war ferner eine Stätte der Sühne, welche Heiligung bezweckt; er

hatte seinen Altar, und unbedeutendere theokratische Vergehen konnten schon hier gehörig gesühnt werden; so war auch er deutlich als ein Heiligthum, als eine Heiligungsstätte im Israel. Sinne des Wortes bezeichnet. Was die Wohnung in dieser Hinsicht war, war also auch der Vorhof, jedoch, versteht sich, auf niederer Stufe, in minderem Grade. Es würde demnach auffallen müssen, wenn ihm diejenige Zahl gänzlich abgienge, welche eine so wesentliche Eigenschaft des ganzen Gebäudes überhaupt andeutet. Weil aber dem Vorhof der Charakter des Heiligthums oder der Heiligungsstätte nicht in demselben höheren Grade zukommt, wie der Wohnung, sondern auf tieferer Stufe, so tritt hier die Sieben auch nicht so offen hervor, sondern ist gewissermafsen verdeckt, indem sie nicht blofs mit der einfachen, sondern mit der doppelten Vier verbunden ist. — Im Einzelnen sind nun die siebenmal acht Säulen so vertheilt, dafs auf jeder Langseite zweimal zehn, auf der Breite zehn, oder wenn man die Ecksäulen einfach zählt, nur acht stehn; vier bilden den Eingang und tragen den Vorhang. Durch diese Vertheilung der Säulen tritt nun der Vorhof in eine Beziehung einerseits zur Wohnung überhaupt, andrerseits zum Heiligen insbesondere. Der Bohlen nämlich, welche das Gerüste der Wohnung bilden, stehen auf jeder Seite desselben gerade so viele, als Säulen auf jeder Seite des Vorhofs, wobei zu beachten, dafs sie auch gleiche Benennung führen: die Bohlen heifsen nämlich Exod. 26, 15. עֹמְדִים, die Vorhofsäulen Exod. 27, 10 fg. עַמֻּדִים. Zehn Bohlen finden sich auf jeder Langseite der Wohnung, acht auf der Breitenseite. Während sie jedoch fest an einander geschlossen und verbunden sind, stehn die der Zahl nach gleichen Säulen des Vorhofs aus einander; dieser erscheint demnach gewissermafsen als eine erweiterte, aus einander gezogene, gedehnte Wohnung, was mit seiner Bestimmung und seinem auch sonst auf andere Weise dargelegten Verhältnifs zur Wohnung vollkommen übereinstimmt. Dabei ist nicht zu übersehen, dafs diese Erweiterung und Dehnung nach der Fünf bestimmt ist, indem jede Säule von der andern in einer Entfernung von fünf Ellen steht. Durch diese Zahl wird dann noch ausdrücklich die relative Unvollkommenheit dieses Theils des Baues im Verhältnifs zur Wohnung angedeutet. Was ferner die Beziehung zum Heiligen betrifft, so zeigt sich dieselbe darin, dafs, wenn man die Ecksäulen doppelt zählt, jede der Vorhofseiten so viele Säulen hat, als das Heilige Ellen mifst, nämlich zweimal zehn auf den Lang- und zehn auf

der Breitenseite. Wie der Vorhof somit durch die Zahl seiner Säulen einerseits als eine erweiterte Wohnung erscheint, so auch zugleich andrerseits als ein erweitertes Heilige. Entfernt blickt er auch auf das Allerheilige, indem er wie dieses hauptsächlich durch die Zahlen Vier und Zehn (mit der halben Zehn), jedoch in möglichst erweitertem Maafsstabe, bestimmt ist. — Die Vierzahl endlich der Säulen des Eingangs kann im Allgemeinen nicht auffallen, insofern sie die Zahl ist, welche sich im ganzen Bau stets wiederholt. Allein es fragt sich, warum sind der Eingangssäulen gerade so viele als das Allerheilige hat, während doch dem Heiligen fünf gegeben sind? Der Grund liegt wohl darin, dafs der Eingang des Vorhofs zugleich der Eingang zu dem Ganzen des heiligen Gebäudes ist, und wenn nun der Eingang überhaupt für das Ganze bezeichnend seyn sollte, so gehörte hierher auch gleichsam als Ueberschrift diejenige Zahl, welche die allgemeine Haupt- und Grundzahl des Baues ist. Uebrigens waren diese vier Säulen ja keineswegs denen des Allerheiligen gleich, überhaupt zeigt sich schon in der Zahl der Eingangssäulen der drei Offenbarungsstätten das graditative Verhältnifs derselben. In den Eingangssäulen des Allerheiligen nämlich sind die Zahlen Vier und Zehn mit einander verbunden; die des Heiligen haben zwar auch die Zehn an sich, aber es sind ihrer fünf zum Zeichen niederer Stufe; der Vorhof endlich zählt wieder Vier, aber sie sind nicht so hoch als die des Allerheiligen und des Heiligen, sondern haben die überhaupt dem Vorhof als niederer Offenbarungsstätte so vielfach aufgeprägte Fünf zum Maafs ihrer Höhe, während jene zehn Ellen messen.

Ueberblicken wir zum Schlufs nochmals das ganze Zahlensystem der Stiftshütte, so liegt am Tage, dafs es seiner Bedeutung nach nichts Anderes ist, als eine weitere Ausführung und genauere Bezeichnung dessen, was sich uns oben Kap. 1, §. 2. aus den verschiedenen Namen des heiligen Gebäudes über seine Bedeutung und Bestimmung im Allgemeinen ergeben hat. Alle Zahlen, Maafse und Formen, so verschieden und mannigfach sie seyn, so sehr sie in einander greifen mögen, lösen sich doch zuletzt einfach in jenen Hauptcharakter auf, sie stellen den Bau dar als Bild der Welt und Schöpfung, als Offenbarungsstätte, als Heiligthum (Ort der Heiligung und des Heils). Kaum werden wir noch darauf aufmerksam machen müssen, mit welch strenger Consequenz bis in die einzelnsten Theile diefs geschieht; sie ignoriren und durchweg nichts als Zufälligkeiten erblicken wollen, hiefse sich die Augen zubinden. Die Nachweisung dieser Consequenz, wie wir sie

versucht, dürfte übrigens zugleich eine Bürgschaft für die Richtigkeit der überhaupt bisher aufgestellten Bedeutung des heiligen Gebäudes seyn.

§. 10.

Vergleichende Uebersicht der Zahlen- und Maſsbestimmungen in den Grundrissen heidnischer Bauten.

Nach dem, was wir bereits oben §. 2. S. 136. fg. über die unzertrennliche Verbindung der symbolischen Zahlen- und Formenlehre mit der Architektur im Alterthum überhaupt bemerkt haben, läſst sich schon von selbst erwarten, daſs die Stiftshütte so wenig allein nach symbolischen Zahlen- und Maaſsbestimmungen angelegt ist, als sie überhaupt hinsichtlich ihres symbolischen Charakters isolirt in der alten Welt da steht. Eine nähere Nachweisung jedoch, wie auch im Heidenthum jene Zahlen- und Formenlehre im Einzelnen bei der Architektur angewendet wurde, wird in mehr als einer Hinsicht für unsern Zweck nützlich, ja nothwendig seyn. Denn es wird sich daraus zeigen, daſs eine Deutung der Zahlen, Maaſse und Formen unsres heiligen Baues, wie wir sie versucht, nichts Erzwungenes und Gesuchtes, keine symbolisch-mystische Spielerei, sondern man dazu durch das Zeugniſs des ganzen Alterthums berechtigt ist. Sodann setzt uns eine solche Nachweisung in den Stand, eine nähere Vergleichung der Stiftshütte mit den heidnischen Bauwerken anzustellen, und dadurch das Eigenthümliche der erstern desto genauer kennen zu lernen. Es ist nur zu bedauern, daſs uns die Grundrisse der heidnischen Gebäude nicht mit der Vollständigkeit und Ausführlichkeit, wie der des Mosaischen Heiligthums, beschrieben sind. Diejenigen Schriftsteller, denen wir Beschreibungen alter Bauwerke nach Maaſs und Zahl verdanken, nehmen dabei in der Regel nicht den Maaſsstab an, nach welchem das Gebäude von seinen Erbauern angelegt wurde, sondern bedienen sich eines fremden Maaſsstabes, auf den sie die Maaſse des Gebäudes reduciren. Dadurch wird denn natürlich das Bedeutsame in den einzelnen Zahlen- und Maaſsbestimmungen völlig verwischt, gerade so, wie auch bei der Stiftshütte keine Spur mehr von denselben übrig bliebe, wenn man Alles auf Pariser Schuh reduciren würde. Da wir überhaupt die Maaſse der alten Völker nicht völlig genau kennen, so können auch die noch jetzt übrigen Gebäude des Alterthums nur nach unsern Maaſsen gemessen werden, und eine Reduction rückwärts auf die alten ist unmöglich. Demungeachtet finden wir wenigstens in den Formen und in den

einzelnen Theilen, die sich nicht anders nehmen lassen, von den symbolischen Zahlen einen deutlichen Gebrauch gemacht. Bald treten sie in den Abtheilungen, bald in den Thoren, bald in den Säulen u. s. w. hervor, und die Nachrichten, die wir in dieser Beziehung haben, reichen doch schon zu unserm Zwecke hin.

Ehe wir einzelne Gebäude einzelner Völker betrachten, müssen wir zuerst im Allgemeinen einer ganzen Gattung gedenken, zu welcher nicht nur die ältesten heiligen Bauwerke gehören, sondern die auch ungeachtet ihrer Eigenthümlichkeit sich doch gerade bei den wichtigsten und ältesten Völkern vorfindet, nämlich der Pyramidalbauten. Nichts wäre unrichtiger, als den Aegyptern ausschliefslich den Pyramidenbau zuzuschreiben. Wohl zeichnen sich die Aegypt. Pyramiden durch ihre kolossale Gröfse ganz vorzüglich aus, aber den Pyramidenbau selbst erhielten die Aegypter, wie beinahe ihre ganze Kunst und Cultur aus Aethiopien, insonderheit aus dem Staate Meroë [1]), wo sich noch jetzt viele Gruppen von Pyramiden finden [2]). Nach Aethiopien war diese Bauart höchst wahrscheinlich aus Indien gekommen, wo überhaupt wohl ihr Ursprung zu suchen ist. Hier nämlich finden sich nicht sowohl einzelne Pyramiden oder Pyramidengruppen, sondern jedes „heilige Haus" (*bhagavati*, woher Pagode) [3]) hat die Pyramidalform, welche überhaupt als die Grundform der Indischen Baukunst anerkannt ist [4]). So umfassend auch eine Tempelanlage seyn mag, den Mittelpunkt, das Innerste, das eigentliche Heiligthum bildet immer eine Pyramidalpagode; ja selbst in den Grottentempeln ist diefs der Fall, „indem ein ganzes Stück des Felsen, das man stehen liefs, in Pyramidalform als Pagode behauen ward" [5]). Von Indien aus erhielten vermuthlich auch die andern Asiatischen Völker diese Bauart der Gotteshäuser, wie z. B. die Chinesen [6]). Ja selbst die

1) Heeren Ideen II, 1. S. 406.: „In Aethiopien, in Meroe war der Pyramidenbau von den ältesten Zeiten her zu Hause. Vergleichen wir diesen Pyramidenbau mit dem Aegyptischen, so zeigt sich auch hier, was wir schon so oft bestätigt gefunden haben: was in Aethiopien angefangen war, ward in Aegypten vollendet." Vgl. S. 444. und II, 2. S. 77. 199. Note. — Ritter Erdkunde von Afrika S. 540.

2) Heeren II, 1. S. 404. 407. 442.

3) von Bohlen das alte Indien II, S. 82.

4) Heeren I, 3. S. 64.: „Die Indische Baukunst gieng hervor aus der Pyramidenform. Diefs ist die Form der alt-indischen Pagoden." — Stieglitz Geschichte der Baukunst S. 54.: „Das Charakteristische dieser (der Indischen) Pagoden ist die pyramidalische Gestalt." Vgl. von Bohlen II, S. 206.

5) Heeren I, 3. S. 40. von Bohlen a. a. O. und S. 80.

6) Stieglitz a. a. O. S. 62.

Tempel der Mexikaner, Azteken und anderer Völker Amerika's haben die Pyramidalform, und von Humboldt fand sie wie die Aegyptischen und Indischen Pyramiden geradwinklicht und nach den vier Weltgegenden orientirt [1]. — Was nun die Form der Pyramide betrifft, die uns hier vorzüglich angeht, so bildet ihre Grundlage ein Quadrat, welches jedesmal genau nach den vier Weltgegenden orientirt ist; auf diesem Quadrat erheben sich vier Dreiecke, die eine gemeinschaftliche Spitze haben. In der Pyramide vereinigen sich also die beiden Formen des Vierecks und Dreiecks. Nun haben wir oben bei allen heidnischen Völkern das Viereck als Signatur der Weltform und eben damit als Symbol der vollendetsten und schönsten Form, das Dreieck aber als Signatur der göttlichen Natur, vorzüglich in ihrer zeugenden und schaffenden Kraft angetroffen. Was sollte uns hindern, diefs auch auf die Pyramide anzuwenden, an welcher jene beiden Formen so scharf und einfach hervortreten, dafs sie eine rein mathematische Figur scheint? Das Grundquadrat auf die Weltform zu beziehen, wird man ja ohnehin durch die durchgängige Richtung desselben nach den Weltgegenden, die gerade bei so gestalteten Gebäuden keinem anderweitigen Zwecke dienen kann, ja ohne jene Beziehung völlig zwecklos erscheint, genöthigt. In der Pyramide treten also symbolisch die Begriffe Gott und Welt zusammen, und wenn nun nach einer allen Völkern gemeinsamen Vorstellung (vgl. Kap. 1, §. 3. S. 94. fg.) die Welt die Wohnung, der Bau, das Haus Gottes ist, so kann es keine einfachere, symbolisch-formelle Bezeichnung des Doppelbegriffs: Gottes-Haus geben, als die Pyramidalform. Ganz den Vorstellungen der Naturreligion gemäfs ist in dieser einfachen Form einerseits die Gottheit in ihrem Verhältnifs zur Welt hauptsächlich als zeugend und formend (Dreieck und Viereck) aufgefafst, andrerseits Gottheit und Welt mit einander zu Einem Ganzen verbunden [2]. Aus dieser Bedeutung der beiden in der ganzen alten Welt so höchst wichtigen Grundformen des Vierecks und Dreiecks erklärt sich allein die so weit verbreitete Anwendung der an sich auffallenden Pyramidalform zu Gotteshäusern, zu heiligen Gebäuden überhaupt, während sie niemals bei andern Gebäuden vorkommt. In Aethiopien und Aegypten scheinen die Pyramiden öfter Grabdenkmäler zu seyn (dafs sie gerade Gräber der Könige seyen, ist mit sehr guten Gründen neuerlichst wieder bestritten

1) von Bohlen a. a. O. II, S. 207. Stieglitz a. a. O. S. 71.

2) Baur Symbolik II, 1. S. 52. — Creuzer Symbolik II, S. 667.

worden)[1], und man hat eben daher ihre Form zu erklären gesucht: die Pyramidalform soll nichts weiter seyn, als ein nachgebildeter Grabhügel[2]). Diefs widerlegt sich aber schon allein daraus, dafs in Indien und bei andern Asiatischen Völkern jede Pagode diese Form hatte, dafs sie die Form der Gotteshäuser überhaupt war, ohne alle Beziehung auf Gräber. Wie lag es auch in dem Begriffe eines Grabdenkmales, dafs es durchweg genau nach den Weltgegenden orientirt seyn mufste? Wenn man von der Pyramide aufser dem ursprünglichen allgemeinen Gebrauch noch den speciellen machte, dafs man sie über Gräber stellte, oder Todte in sie beisetzte, so rührte diefs wahrlich nicht daher, dafs sie ein vergröfserter und verschönerter Grabhügel war, sondern es hieng mit einer der alten Naturreligion sehr geläufigen Idee von dem sich aus dem Tode entwickelnden Leben zusammen. Kein Volk des Alterthums aber hatte diese Idee, dafs der Tod Eingang in ein neues Leben, das Grab also der Ort sey, aus welchem Leben hervorgehe, so lebhaft ergriffen, als gerade die Aegypter. Es war daher sehr

1) von Bohlen das alte Indien II, S. 206 fg.: „sie (die Aegypt. Pyramiden) sind, wie in Indien, gänzlich Sache der Religion, und nicht etwa Gräber der Könige, wie Griechen und Araber sich die enormen Massen erklärten und Neuere es im Allgemeinen angenommen haben.“

2) So selbst Gau, von dem man es am wenigsten erwarten sollte. Er sagt (Neuentdeckte Denkmäler von Nubien S. 10.): „Nichts ist leichter, als die Entstehung und Form der Pyramiden, worüber so viel geschrieben worden ist, zu erklären, wollte man nur einen natürlichen und ungesuchten Grund gelten lassen. Schon in der frühesten Zeit war es in Nubien und später auch in Aegypten . . . üblich, die Todten in ausgehauenen Felsengrüften zu begraben Der herkömmliche Gebrauch, die Grabstätte in die Felsenhügel hineinzubauen, machte es an Orten, wo sich keine Gebirge vorfanden, nöthig, künstliche Steinhügel aufzubauen. So entstand die Bildung und Form der Pyramiden, die wir im Flachlande in Unterägypten antreffen.“ Wie wars doch möglich, dafs ein Baukünstler die durch ihre Form so scharf markirten, durch ihre genaue Orientirung nach den Weltgegenden so deutlich einen symbolischen Charakter tragenden Pyramiden für nichts, als nachgemachte Steinmassen halten konnte? Was waren alsdann die Pyramidalbauten in Indien, die nicht im Flachlande, sondern mitten in den Felsentempeln selbst standen? Viel tiefer hat Hegel (Aesthetik I, S. 459.) die Aegyptischen Pyramiden aufgefafst; doch setzt er voraus, dafs sie keine andere Bestimmung gehabt, als die „Umschliefsungen für Gräber der Könige oder heiligen Thiere“ zu seyn. Davon ausgehend erklärt er sie für „ungeheure Krystalle, welche ein Inneres in sich bergen, und es als eine durch die Kunst producirte Aufsengestalt so umschliefsen, dafs sich ergiebt, sie seyen für diefs der blofsen Natürlichkeit abgeschiedene Innere und nur in Beziehung auf dasselbe da.“ So sinnreich diese Deutung ist, genügt sie doch nicht, denn auch bei ihr bleibt die Form selbst, Vereinigung des Vierecks und Dreiecks, und die Orientirung nach den Weltgegenden unerklärt; aufserdem ist dabei nicht berücksichtigt, dafs die Pyramidalform eine keineswegs blofs den Aegyptern eigenthümliche, sondern der ältesten Architektur überhaupt gemeinsame ist.

natürlich, dafs man über Gräber die Symbole der zeugenden und Leben gebenden Kraft (Dreieck) setzte, wie denn auch häufig selbst in germanischen Grabdenkmalen kleine Pyramiden als Insignien gefunden worden sind. Bei den Indern war diejenige Gottheit, welche als die Alles erzeugende Kraft das aufrecht stehende Dreieck zum Attribut hatte (vgl. §. 3. S. 145.), Schiwa, zugleich der Alles verschlingende Gott, der Gott des Todes, aus welchem neues Leben hervorgeht. Die meisten Pyramidenpagoden gehören ihm auch an. Die Pyramide war also, wenn sie auch Todte in sich aufnahm, niemals blofs Todesdenkmal (Grabhügel), sondern im Gegentheil Lebensdenkmal, denn sie trug die Form der zeugenden schaffenden Natur- und Gottheitskraft. — Die beiden Zahlen Drei und Vier, aus denen die Pyramidalform hervorgegangen, sind auch öfter auf besondere Weise den Pyramiden noch beigegeben. So vorerst in der Anzahl, wie z. B. unter denen bem Aegyptischen Dorfe Gizeh, welche zu den bedeutendsten gehören, Vier zusammen ein Ganzes bilden, und zwar so, dafs sie genau in einem Quadrat stehen, jede von der andern 400 Schritte entfernt [1]. Bei Deogur in der Nähe von Ellore in Indien stehen „drei Pagoden in Pyramidenform auf dem Gipfel einer jeden erhebt sich der Dreizack des Mahadeva" (Schiwa) [2]. Sodann treten aber auch dieselben Drei und Vier an einzelnen Pyramiden selbst noch mit einander in Verbindung. Die meisten Indischen Pyramidenbauten haben sieben Absätze, besonders diejenigen, welche über den vier Thoren der Einfassungsmauern der Tempel zu stehn pflegen [3]. Auch in Aegypten kommen solche Pyramiden vor, wie z. B. die gröfste von denen bei Sakarra sich in sieben Absätzen erhebt [4]. Während also die beiden Hauptformen, aus denen die Pyramide besteht, das Viereck und Dreieck auf den die Gottheit manifestirenden Weltbau hinweisen, ist durch die dazu gesellte Sieben zugleich die vollendete Harmonie dieses Baues angedeutet. (Vgl. §. 7.) — Eine Bestätigung für die angegebene Bedeutung der Pyramidalform liegt nun noch besonders darin, dafs dieselben beiden Zahlen oder Formen, welche mit einander die Form dieser ältesten Gotteshäuser oder heiligen Gebäude bilden, auch durchgängig die Grundzahlen

1) Stieglitz Geschichte der Baukunst S. 167 fg.

2) Heeren Ideen I, 3. S. 69.

3) Sonnerat Reise nach Ostindien und China I, S. 183 fg. tab. 61.

4) Minutoli Reise zum Tempel des Jupiter Ammon S. 294 fg. Stieglitz a. a. O. S. 167.

und Grundformen aller Tempelbauten der alten Welt sind. Die Grundform der Pyramide, das Quadrat oder das Viereck überhaupt, ist die Grundform sämmtlicher alten Tempel besonders im Orient*); die Strenge mit welcher diese Form bei aller Modification in Nebengebäuden oder sonst im Styl festgehalten ist, erlaubt keinen Zweifel an ihrer Absichtlichkeit und Bedeutsamkeit, zumal da diefs Grundviereck in den bei weitem meisten Fällen nach den Weltgegenden orientirt ist. Die viereckte Form, zumal die Quadratform ist die durch den Weltbau selbst sanctionirte, und darum vollkommenste Bauform überhaupt, welche als die vollkommenste schon sich zu den Wohnungen der Götter vorzüglich eignete, zugleich aber als nachgebildete Weltform die Verwandtschaft der Gotteshäuser mit dem grofsen Gotteshause der Welt, d. h. ihren bildlichen Charakter (Vgl. Kap. 1. §. 3. S. 94. *fg.*) anzeigte. Mit dieser Grundform ist nun meistentheils auf irgend eine Weise die Drei in eine Verbindung gebracht; bald zeigt sie sich in der Bauform selbst als Dreieck, bald in den Abtheilungen des Ganzen, bald an dem Götterbilde selbst, das den Tempel bewohnt, bald in einzelnen Attributen u. s. w. Neben diesen beiden Grundzahlen Drei und Vier treten dann auch die andern heiligen Zahlen bald auf diese bald auf jene Weise hervor. Die folgenden Beispiele werden diefs zur Genüge darthun.

Billig beginnen wir mit den Bauwerken des Orients und zwar zunächst mit denen des ältesten und gebildetsten Asiatischen Volkes, der Inder. Ihre Tempel sind theils in Felsen gehauen, theils stehn sie über der Erde. Unter denen ersterer Art ist wohl der älteste der auf Elephante. Er hat die Form des Vierecks von 130 bis 135 Fufs nach allen Seiten hin; vier Reihen Säulen, die auf viereckten Piedestalen ruhn, theilen das Ganze in drei Theile; der Eingang ist auf der Nordseite, welche Weltgegend dem Inder insbesondere heilig ist, aus Gründen, auf die wir ohnehin im folgenden Kapitel einzugehn haben; im Innern steht auf der Ostseite ein besonderes Gemach, das ein vollkommenes Quadrat ist mit vier Eingängen, auf jeder Seite einer. Am Eingang in diesen grofsen Grottentempel sieht man ein kolossales Brustbild der Trimurti, welcher der Tempel geweiht ist, diese drei in eines

*) Die runden Tempel fehlen im Orient gänzlich, auch bei den Aegyptern, und im Abendland esind sie wenigstens in früherer Zeit sehr selten. Die wenigen, die wir kennen, haben diese Form als solche aus symbolischen Gründen, wie z. B. der Sonnentempel in Thracien und der Vestatempel zu Rom, den Numa anlegte. Plutarch. Numa cp. 11. — Winkelmann Baukunst der Alten 1, §. 30.

vereinigten Brustbilder des Brahman, Vischnu und Schiwa haben vier Arme [1]). Wie augenscheinlich zieht sich hier durch das Ganze die Verbindung der Drei und Vier. Auch die andern Felsentempel, wie die zu Ellora, Salsette, Carli, Nassuk, Ajayanti haben die viereckte Grundform, häufig die des Qradrats, wobei auch noch sonst ausdrücklich die Vier hervor gehoben ist [2]). — Die Tempel über der Erde haben im Allgemeinen das miteinander gemein, daſs die eigentliche Pagode, das „heilige Haus,“ eine Pyramide, in der Mitte eines viereckten Raumes steht, den eine Mauer umschlieſst. Dieſs Viereck ist allzeit nach den vier Weltgegenden gerichtet, und auf jeder der vier Seiten befindet sich ein Eingang, im Ganzen also vier Eingänge, über deren jedem eine Pyramide sich erhebt, welche siebenfach abgestuft ist. Vor der pyramidalförmigen Pagode steht oft auch das Bild der Indischen Weltkuh, innerhalb vier Säulen, welche einen pyramidalischen Aufsatz tragen [3]). Ueberall durchkreuzen sich hier die beiden Grundzahlen Drei und Vier, bald erscheinen sie einzeln, bald in ihrer Verbindung als Sieben. Nicht selten ist auch sowohl die Zahl der zu einem Heiligthum gehörigen Pagoden als auch der sie umschlieſsenden Höfe mit ihren Mauern bedeutsam vervielfacht. Das Heiligthum von Chalambron, in der Landschaft Tanjore, welches uralt ist, hat drei genau nach den Weltgegenden orientirte viereckte Einfassungen, auf jeder der vier Seiten einen Eingang mit einer Pyramide von 150′ Höhe, innerhalb der dritten Einfassung stehn drei Kapellen, höchst wahrscheinlich den Personen der Trimurti geweiht. Der Tempel selbst ist mit einem Peristyl von Säulen umringt; sechs und dreiſsig derselben, in sechs Reihen abgetheilt, bilden das unter einem steinernen Schutzdache befindliche Viereck des Portikus [4]). Die bisher noch nicht vorgekommene Zahl 36 weist auf den gestirnten Himmel hin; es ist die den Indern wie den Aegyptern so wichtige Zahl der Dekane, in welche sie den ganzen gestirnten Himmel abtheilen, und innerhalb deren also alle himmlische Ordnung und Regelmäſsigkeit sich bewegt; in der Indischen Astrologie und Astronomie spielt diese Zahl eine sehr bedeutende Rolle, daher

1) Niebuhr Reisebeschreibung II, S. 32 fg. — von Bohlen das alte Indien II, S. 77.

2) Ritter Erdkunde von Asien IV, S. 676 fg. Stieglitz Gesch. der B. K. S. 47.

3) Sonnerat Reise nach Ostindien I, S. 183. — von Bolen II, S. 83.

4) v. Bohlen II, S. 84. — Heeren Ideen I, 3, S. 74 fg.

man sie auch am Mikrokosmos sogar ausgeprägt fand [1]). Das gleichfalls uralte Heiligthum zu Siringam (Cheringham) auf Coromandel hat sieben ineinanderstehende Quadrathöfe, deren äufserster eine ganze Quadratmeile umfafst. Sämmtliche Höfe sind genau nach den Weltgegenden orientirt, und über jedem der vier grofsen Eingänge erhebt sich eine siebenfach abgestufte Pyramide von 300 bis 400′ Höhe [2]). Das Heiligthum zu Branbanam im Mittelpunkte der Insel Java, das gröfste unter den dortigen Indischen Baudenkmalen besteht aus fünf ineinander stehenden Vierecken, im Centrum des Ganzen steht die pyramidalförmige Pagode [3]). Ueber die hohe und wichtige Bedeutung der hier neben der Drei und Vier besonders hervorstechenden Fünf bei den Indern und ihre Beziehung auf kosmische Verhältnisse verweisen wir auf das § 6 Bemerkte. Einer der gröfsten und herrlichsten Indischen Tempel war der des Krischna, der Somnathtempel in Guzurate. Er hatte gleichfalls viereckte Form, in deren Mitte das steinerne Idol sich erhob; das hohe Dach wurde von sechs und fünfzig Säulen getragen [4]). Wie die eben besprochene Säulenzahl sechs und dreifsig, so bezieht sich auch diese auf den Himmel oder überhaupt auf kosmische Verhältnisse. Die Indischen Puranas wissen von sechs und fünfzig Desa's d. i. heiligen gefeierten Weltregionen, und die Brahmanen besitzen bis jetzt noch Listen von den Ländern der Welt und den Abtheilungen (Charatakhandas) in 56 Deha's [5]); die Chinesen, deren Astronomie auf Indischem Boden ruht, bringen sämmtliche Gestirne unter 56 Sternbilder oder Himmelsreviere [6]). — Auch bei den Gebäuden die keine eigentlichen Tempel waren, aber doch irgend eine religiöse Bestimmung hatten, wurde die bedeutsame geheiligte Form strenge beobachtet. Jedes Dorf des alten Indiens hatte in seiner Mitte eine Art Bethaus, worin die Götterbilder standen, die Andächtigen meditirten, auch fremde Reisende herbergten. Diefs Haus aber hiefs schlechthin das „Viereck" Chatvari [7]). Da der Indische Monarch als Stellvertreter und Ebenbild der Gottheit

1) von Bohlen II, S. 272.
2) Ebendas. S. 86. — Heeren a. a. O.
3) v. Bohlen II, S. 98.
4) Rittter Erdkunde von Asien IV, 1, S. 551. — Görres Myth. Gesch. S. 169.
5) Ritter Erdkunde von Asien III, S. 43. IV, 1. S. 751.
6) Du Halde Beschreibung des Chin. Reichs II, S. 28.
7) v. Bohlen II, S. 107.

angesehen, ja deſshalb geradezu Deva d. i. Gott genannt wurde (vgl. oben S. 12), so hatte ganz folgerichtig seine Wohnung oder Residenz die geheiligte Tempelform und einen bildlichen Charakter überhaupt. (vgl S. 114.) Der Pallast selbst war ein Viereck und hieſs das weiſse Haus, Pandaragriha, es war die eigentliche Wohnung des Fürsten; in sie gelangte man durch sieben Vorhöfe, welche sämmtlich viereckte Form hatten, was v. Bohlen so deutet: „es sollen die sieben Planetenhimmel astrologischer Culten bezeichnet werden, durch die man zum Allerheiligsten oder dem wirklichen Himmel gelangt, weshalb der Thron des Fürsten selbst Himmel genannt wird" [1]. Diese Residenzen standen immer in dem Centrum der Stadt, und hieſsen deſshalb Antaspura d. i. Mitte der Stadt. Aber auch die Städte selbst waren nicht nach dem zufälligen Bedürfniſs angelegt, sondern, nach der ausdrücklichen Vorschrift des Gentu-Gesetzbuches, in der bedeutsamen Form des Quadrats, welches bei gröſsern Städten auf jeder Seite acht Krosa (4 Meilen) messen muſste [2]. Jede Stadt hatte vier Thore und war nach den Weltgegenden in der Regel orientirt, wie schon aus der wenn auch vielleicht späteren Sitte hervorgeht, daſs bei Leichenbestattungen jede der vier Kasten ihre Todten zu einem bestimmten Thor hinaus brachte. Den Brahmanen gehörte das westliche, den Kschatriyas das nördliche, den Vaisyas das östliche und den Sudras das südliche Thor [3].

Sehr bestimmt treten auch in den ostasiatischen Ländern, in China und Tibet an den Bauwerken die bedeutsamen Zahlen und Formen hervor. Die eigentliche Pyramidalform ist hier seltener, ohne Zweifel weil sie mehr dem Schiwadienst angehört, der in diesen Ländern verschmäht wird. Desto mehr aber zeigt sich die Form des Vierecks oder Quadrats, die, wie wir oben S. 160 bemerkt, symbolische Signatur des Buddha ist, dessen Dienst hier besonders sich verbreitete. Das groſse Heiligthum worin der Chinesische Kaiser dem höchsten Herrn des Himmels Opfer bringt, hat die strenggehaltene Form des Vierecks, das nach den Weltgegenden orientirt ist. Das Ganze besteht aber aus fünf ineinanderstehenden Vierecken, ähnlich dem Heiligthum zu Branbanan auf Java. Auf jeder Seite des Vierecks befindet sich ein Eingang, deren demnach vier sind. Den Eingang in den Vorhof, wie den

1) v. Bohlen II, S. 104 fg.
2) Ebendas. S. 103.
3) Ebendas. S. 179.

in den engern Tempel, bilden drei Thore [1]). Alle diese Zahlen Vier, Fünf, Drei, sammt dem Quadrat haben sich uns oben (vgl. S. 164. 185. 146.) als bedeutsam bei den Chinesen erwiesen. In der Stadt Kantschéou fanden die Mahomedaner einen grofsen Tempel, der ganz Quadrat war, und fünfhundert Ellen auf jeder Seite maafs; in der Mitte erhob sich das fünfzig Fufs hohe Idol Buddha's [2]). Wir haben oben gehört, dafs die Chinesen das Viereck für die Form der Welt halten, und weil ihnen ihr Reich gewissermafsen die Welt selbst ist, auch diesem viereckte Form zuschreiben. Aber auch ihren Städten gaben sie dieselbe, ja es war die eigentlich gesetzmäfsige, die wo nur immer möglich streng beobachtet wurde, so „dafs man sich von einer einzigen einen hinlänglichen Begriff von allen andern machen kann“ [3]). Es ist daher unnöthig, die unzähligen nach dieser Form angelegten Städte namhaft zu machen. Nur der Hauptstadt mag noch besonderer Erwähnung geschehen. Peking „ist vollkommen viereckigt angelegt;“ es hat im Ganzen neun Thore, jedes mit einem neunmal übersetzten Pavillon überbaut. Der Gouverneur der Stadt heifst deshalb der General der neun Thore [4]). Der kaiserliche Palast nimmt wie die Indischen Residenzen, die Mitte der Stadt ein. Innerhalb des grofsen ihn umschliefsenden viereckten Hofes führen drei viereckte Vorplätze zum eigentlichen Pallast, gleichfalls einem Viereck; sein Dach hat vier Absätze, und der Thronsaal ist ein Quadrat. Die erste Provinz des ganzen Reichs hat die Form des Dreiecks und theilt sich wieder in neun besondere Gebiete, deren jede ihre Hauptstadt, viereckigt mit vier Thoren hat [5]). Die Hauptstadt Tschingtufu ist nicht nur auf diese Weise angelegt, sondern hat auch noch in ihrem Mittelpunkt einen viereckten mit vier Thoren versehenen Pallast, und aufserdem sieben Pagoden [6]). Die Grenzstadt Sek-giou ist gleichfalls ein Quadrat mit vier Thoren, die man alle vom Mittelpunkt der Stadt aus erblicken kann; sie ist in viermal vier gleiche Basars, jeder ein Qua-

1) Du Halde Beschreibung des Chines. Reichs III, S. 10. 37.

2) Ritter Erdkunde von Asien I, S. 225.

3) Du Halde a. a. O. II, S. 12. I, S. 93. 130.

4) Die Zahl Neun (dreimal drei) ist bei den Chinesen eine sehr heilige Zahl, nach Konfucius die vollkommenste (als Quadrat der Drei). Sie kommt daher in den verschiedensten Anordnungen und Einrichtungen vor. Du Halde I, S. 185. II, 29. Barrow Reise nach China II, S. 83.

5) Vgl. über diefs alles du Halde I, S. 131—137. (Stieglitz Geschichte der Baukunst. S. 61.)

6) Ritter a. a. O. II, S. 415.

drat von fünfzig Ellen, abgetheilt; die Tempel nehmen jeder einen Raum von zehn Aeckern ein [1]. — Ganz gleiche Bauart trifft man in Tibet. Der Tempel des Buddha auf dem Gipfel des Berges Botola, unweit H'Lassa, welcher zugleich Pallast des Dalai Lama, der Incarnation Buddha's ist, bildet den Mittelpunkt eines grofsen Quadrates, dessen Ecken durch vier grofse Klöster und Tempel (Braebung, Sera, Ghaldan, Samie), locirt nach den vier Weltgegenden bezeichnet sind [2]. H'Lassa selbst ist ein Viereck, in dessen Mittelpunkt der königliche Pallast steht; an den vier Ecken der Stadt wohnen vier Oberbeamten; sie hat fünf Thore; fünf Mitglieder bilden auch den Staatsrath [3]. Unter den Tempeln, die der Tibet'sche König Tsong-l Te-b Dsan erbaute, zeichnet sich besonders einer von aufserordentlicher Höhe aus; er hatte neun Stockwerke, die je drei zu drei abgetheilt, und je drei aus Bausteinen, Backsteinen und Holz verfertigt waren. An den vier Ecken des Daches hiengen eiserne Ketten herab, die bei Stürmen an vier kolossale steinerne Löwen befestigt wurden [4]. Die Tibet'sche Stadt Kingse hat auf der Anhöhe, an der sie liegt, eine Burg mit sieben Mauern und sieben Wassergräben umgeben [5]. — Von den ähnlichen Bauten der Mongolen führen wir nur den Tempelpallast zu Khu-khu-Kho-tun an, dessen viereckter Hof zu einer im Quadrat angelegten Pagode führte; in ihrer Mitte befand sich ein quadratischer von fünf Säulenreihen getragener Raum, wo der „lebendige Götze" unter einem Baldachin oder Thronhimmel von gelber Seide seinen Sitz hatte [6].

Die Kenntnifs der Babylonischen Architektur beschränkt sich im Grunde nur auf das, was wir vom Belustempel zu Babylon und von der Bauart dieser Stadt selbst wissen. Das Heiligthum des Bel maafs in der Länge, Breite und Höhe ein Stadium; seine Grundlage bildete ein Quadrat, nicht aber war das Ganze ein vollkommener Kubus, sondern erhob sich in acht Absätzen übereinander, von denen einer immer kleiner als der andere war, so

1) Ritter a. a. O. I, S. 217.

2) Ebendas. III, S. 237. 239. 249, wo noch bemerkt wird, dafs bei der Erbauung jenes Tempels „die Ufer des Sees auf diesem Berge mufsten eingeengt werden, erhöht, eingedämmt, und nach vielen Arbeiten gelang es, ihnen die regelmäfsige viereckte Gestalt zu geben."

3) Ebendas. III, S. 273.

4) Ebendas. a. a. O. III, S. 241.

5) Ebendas. S. 272.

6) Ebendas. I, S. 260. 263. (Vgl. noch S. 230 und 748.)

dafs der sonst so streng viereckt gehaltene Bau doch auch zugleich das Ansehen einer Pyramide erhielt. Ein Hof umschlofs den geheiligten Raum, der gleichfalls ein Quadrat, doppelt so grofs als das des Tempels, war. Ueber die Bedeutung der acht Absätze wurde schon oben (S. 99.) das Nöthige bemerkt, sie wird nun um der bedeutsamen Quadrat- und Pyramidalform willen um so weniger bezweifelt werden können. Wie der Tempel, so war denn auch das gröfsere „Haus des Bel" die Stadt (בבל) selbst im Quadrat angelegt. Die Ringmauer maafs im Ganzen 365 (nach Andern 360) Stadien, welche bedeutsame Zahl wir auch am Grabmal des Osymandias im Aegyptischen Theben, das so viele Ellen im Umfang hatte, antreffen. Diefs grofse Viereck war in lauter kleine Quadrate getheilt; fünfzig Strafsen durchschnitten einander in rechten Winkeln. Das Ganze wiederum theilte der Euphrat in zwei Hälften, deren eine den Belustempel, die andere den königlichen Pallast in ihrem Mittelpunkte hatte [1]).

Einen sehr augenscheinlichen Beweis von der Bedeutsamkeit geometrischer Formen bei heiligen Bauwerken liefern die Tempel der Sabbäer und Chaldäer. Nach der Zahl der Planeten waren ihrer sieben, jeder hatte wiederum die besondere Form, die man für die jedem einzelnen Planeten entsprechende hielt. Ueber diese Formen selbst stimmen die Nachrichten nicht überein, was jedoch gerade für unsern Zweck weniger von Wichtigkeit ist. Der Tempel der Sonne war ein Quadrat, sechs Stufen führten zum Götterbilde. Der Tempel des Mondes ein Fünfeck (nach Andern ein Achteck), drei Stufen führten zu seinem Bild; der Tempel des Jupiter ein Dreieck, acht Stufen an seinem Bilde; der Tempel des Merkur ein Sechseck nach aufsen, nach innen ein Viereck (nach Andern ein Viereck, in dem ein Dreieck stand), vier Stufen führen zu seinem Bilde; der Tempel des Mars ein länglicht Viereck, sieben Stufen an seinem Bilde; der Tempel der Venus ein Dreieck, fünf Stufen an ihrem Bilde; der Tempel des Saturn endlich ein Sechseck, neun Stufen an

1) Vgl. Winer Realwörterbuch s. v. Babylon, wo ältere und neuere hierhergehörige Schriftsteller namhaft gemacht sind. — Mit Recht erinnert übrigens Heeren (Ideen I, 2. S. 192.) dabei an die Beschreibung Marko Polo's von der durch Cublai Chan erbauten Chinesischen Stadt Taidu. Er sagt: „diese Stadt hat 24 Millien (sechs geogr. Meilen) im Umfang. Keine Seite ist länger als die andere, jede enthält sechs Millien. Rund um die Stadt läuft eine Mauer. Alle Gassen sind nach geraden Linien gebaut. . . . Auch die Abtheilungen für die Wohnungen sind viereckt. so dafs die ganze Stadt in Vierecke getheilt und einem Schachbrette ähnlich sieht. Die Mauer aber hat zwölf Thore, drei an jeder Seite."

seinem Bilde [1]). So wenig zweifelhaft die Bedeutsamkeit aller dieser Formen und Zahlen ist, wird sich doch schwerlich mit Sicherheit nachweisen lassen, welch ihre Bedeutung war; am wenigsten ist hier der Ort, sich darauf einzulassen.

Die Perser bauten bekanntlich keine förmlichen Tempel, ja Xerxes zerstörte sogar, wie wir schon oben (S. 95 Note) gehört, aus religiösem Fanatismus die Tempel in Griechenland. Die heiligen Bauwerke waren meist nur einfache Feuerstätten, gewöhnlich in kubischer Gestalt, wie z. B. der Bau bei Nakschi-Rustam, der 23 Fuſs im Quadrat miſst und Kabaah (d. i. viereckteş Haus) heiſst [2]). Wichtiger für unsern Zweck sind die Persischen Begräbniſsplätze, Dakhmé's genannt. Hier hat Alles sein bestimmtes Maaſs, und ist nach bedeutsamen Zahlen geordnet. Zuerst werden vier groſse Pfähle in's Quadrat eingeschlagen, welches somit die Grundform des Ganzen bildet; sodann laufen sechs und dreiſsig viel kleinere Pfähle von einem der vier groſsen zum andern, so daſs sie zwei sich durchkreuzende Linien bilden. Von dem dadurch gewonnenen Mittelpunkte aus wird ein Kreis um das Quadrat gezogen mit einer Schnur, die aus hundert Fäden besteht. Auſserdem wird durch kleine Nägel das groſse Quadrat in vier kleine Quadrate getheilt, und der Dakhmé enthält im Ganzen dreihundert fünf und sechzig Keschen oder Grabstätten. Das groſse Quadrat ist nach den vier Weltgegenden orientirt und hat seinen Eingang gegen Osten. Alle fünfzig Jahre wird dieser Begräbniſsplatz erneuert [3]). Hier haben wir eine ganze Reihe von bedeutsamen Zahlen und Formen bei einander: Quadrat, Dreieck, Kreis; Vier, die Weltzahl, Sechs und dreiſsig die Zahl der Himmelsdekane, dreihundert fünf und sechszig die Zahl der Tage des Sonnenjahrs, dann die alles umschlieſsende Zehn mal Zehn, und ihre Hälfte die Fünfzig. — Die eigentliche Baukunst der Perser erstreckte sich hauptsächlich auf die Palläste und (Grab-) Denkmale ihrer Könige, welche Bauwerke jedoch in genauer Beziehung zu religiösen Ideen standen, da, wie schon mehrmals bemerkt, gerade den Persern jene Vorstellung vom König als Bild und Stellvertreter Ormuzds besonders eigen und der Hof und die Residenz ein Nachbild der

1) Vgl. die Stellen aus dem Mahomedan. Geographen Abi Taleb bei Norberg Onomasticon Cod. Nasaraei, cui Liber Adami nomen. pag. 4. 10. 30. 77. 97. 107. 137. — Fundgruben des Orients I, S. 4. (die Stelle aus Messudi) — Görres, Mythengeschichte I, S. 300.

2) Stieglitz, Geschichte der Baukunst. S. 117.

3) Kleuker, Zendavesta. III, S. 256 fg.

himmlischen Residenz Ormuzds war. (vgl. S. 114.) So stellte die königliche Wohnung der Medischen Hauptstadt Ekbatana durch mehreres, wovon im folgenden Kapitel, die Licht- und Himmelswohnung Ormuzds dar; sie lag auf einer Anhöhe und rings um sie her liefen sieben Ringmauern, die man von unten alle zugleich übersehen konnte [1]). Von der Bedeutung dieser Anlage war schon oben die Rede, hier haben wir nur noch an die ganz ähnliche der Pagode zu Siringham auf Coromandel und der Thibetschen Burg bei der Stadt Kingse zu erinnern. (S. 240. 243.) Das bedeutsamste Werk Persischer Baukunst sind aber die berühmten Anlagen von Persepolis, jetzt als Ruinen Tschil-Minar d. i. vierzig Säulen genannt. Der frühere Zweifel, ob man sie für einen Tempel oder für einen Pallast halten solle [2]), beweist schon, daſs, wenn auch letzteres entschieden ist, religiöse Ideen dabei zu Grunde liegen. Der Boden der ganzen umfassenden Anlage ist eine aus dem Felsen gehauene Plattform, welche nach den vier Weltgegenden orientirt ist. Damit schon erhält das Ganze einen bedeutsamen Charakter. Es zerfällt weiter in drei Hauptabtheilungen, deren jede eine Terasse einnimmt. Durch drei Thüren konnte der Pallast verschlossen werden. Die erste Hauptabtheilung (die unterste Terasse) bildete den Vorhof; hier standen keine eigentlichen Gebäude, sondern nur ein Portikus, in dessen Mitte vier Säulen im Viereck. Die zweite Hauptabtheilung, die mittlere Terasse, hatte zwei Hauptgebäude, nämlich zuerst eine groſse Säulenhalle, die wiederum in vier Colonaden sich theilte. Die Hauptkolonade zählte sechs und dreiſsig Säulen, von welchen die zwölf mittleren etwas höher standen und vermuthlich den Thron zunächst umgaben. Uebrigens waren diese 36 Säulen so gestellt, daſs sie ein Quadrat bildeten. Diese Hauptkolonade war von drei andern umgeben, deren jede aus zwölf Säulen, je sechs in einer Reihe, zusammen also wieder sechsunddreiſsig, bestand. Das andere dieser vierfachen Säulenhalle korrespondirende Hauptgebäude der zweiten Terasse war ein sehr groſser Quadratbau (210 Fuſs jede Seite) mit je zwei Thüren auf jeder der vier Seiten. Die dritte Hauptabtheilung, die oberste Terasse umfaſste die königlichen Prachtgebäude oder eigentlichen Wohnungen. Das gröſste der hier befindlichen Gebäude bestand wiederum aus drei Abtheilungen, und hatte einen Säulenhof, der ganz im Quadrat angelegt war. Der

1) Herodot. I, 98.

2) Niebuhr. Reisebeschreibung. II, 3. 122.

Säulen waren auch hier wieder sechs und dreifsig, immer je sechs in einer Reihe. Aufserdem stand hier noch ein Quadratbau, welcher höchst wahrscheinlich „das Heiligthum war, in welchem der König seine täglichen Gebete verrichten und seine Gaben darbringen mufste." Er hat, wie die Indischen heiligen Quadratgebäude vier Eingänge, auf jeder Seite einen, und in der Mitte „stehn noch vier freistehende Pfeiler, die kaum eine andere Bestimmung gehabt haben können, als dafs zwischen ihnen der Altar mit dem heiligen Feuer stand" [1]). Wie scharf und deutlich treten in dieser ganzen Anlage die symbolischen Formen in Zahlen hervor! [2]) — Von den Grabdenkmälern Persischer Könige nennen wir nur das des Cyrus zu Pasargada. Eine aus grofsen Marmorpflöcken bestehende Unterlage, die ein beinahe gleichseitiges Viereck bildet, erhebt sich in sieben Lagen übereinander, oder wenn man die drei des Hauses selbst noch mitzählt, in zehn Lagen. Das darauf befindliche Gebäude ist viereckt, und das Ganze wird von einer Colonade umschlossen, die aus vier und zwanzig Säulen besteht [3]).

Ehe wir Asien verlassen, mag auch kürzlich der, wie jetzt ausgemacht, mit Asien in Verbindung stehenden alt-Amerikanischen Völker und ihrer Architektur Erwähnung geschehen. Die uralten Bauwerke in Mexiko zeugen von einem relativ hohen Kulturzustand. Im Allgemeinen herrscht auch hier die Pyramidalform vor. Eines der vorzüglichsten Denkmäler der Atzteken war der Tempel zu Mexiko. Das ganze Heiligthum war umschlossen von einer Mauer im Viereck, das auf jeder Seite einen Eingang hatte, der auf eine Hauptstrafse der Stadt führte. Innerhalb dieses grofsen viereckigten Raumes befand sich ein viereckigter Hof, in dessen Mitte das eigentliche Tempelgebäude stand. Auch dieses war ein Viereck, beinahe ganz gleichseitig, und hatte fünf Absätze. Die obere Fläche war mit viereckigten polirten Steinen belegt, auf der Ostseite befanden sich zwei Kapellen. — Der Residenz-Pallast Montezuma's mit seinen drei Höfen erinnert mehrfach an den des Chinesischen Kaisers [4]).

1) Heeren, Ideen. I, 1. S. 201—249. wo sich auch nähere Erläuterungen über die Bestimmung der einzelnen Gebäude finden.

2) Die auffallende Behauptung bei Stieglitz (Geschichte der Baukunst S. 110): „der Plan des Ganzen habe keine Regelmäfsigkeit," es sei „eine willkürliche, unsymmetrische Anlage" widerlegt sich aus unsrer Zusammenstellung schon von selbst.

3) Heeren, Ideen. I, 1. S. 278 fg.

4) Stieglitz a. a. O. S. 71—76.

Dafs in Aegypten die symbolische Zahlen- und Formenlehre auf die Baukunst angewendet wurde, wird wohl am wenigsten eines ausführlichen Beweises bedürfen, da ja hier jene Lehre ein Hauptzweig der heiligen priesterlichen Wissenschaft war [1]). Nach dem Urtheil eines Bauverständigen selbst war die Grundform der Aegyptischen Architektur überhaupt „das Viereck und die daraus entspringenden Körperverhältnisse," so dafs nicht nur alle heiligen Gebäude über und in der Erde, sondern gerade in den ältesten auch die Pfeiler und Säulen diese Form hatten [2]). Von den Pyramiden war bereits oben die Rede. An den Tempeln kommt diese Form nur bei den sogenannten Pylonen vor, welche aus zwei, aber abgestumpften Pyramiden bestanden; sonst herrscht in den Tempeln durchweg das Viereck vor. Eine Aufzählung aller Aegyptischen Tempel kann hier nicht erwartet werden, wir beschränken uns nur auf einige. Der Tempel der Athene (Isis) zu Sais war nach der Vier und Sieben angelegt; er mafs dreimal sieben Ellen in der Länge, zweimal sieben Ellen in der Breite und zweimal vier Ellen in der Höhe. Der Tempel der Lete war ein Quadrat von viermal zehn Ellen, die Decke stand vier Ellen vor. Die Tempel des Perseus in Chemmis und der Artemis (Bubastis) hatten gleichfalls Quadratform, letzterer mafs ein Stadium nach allen Seiten hin und bildete den Mittelpunkt der Stadt [3]). Eines der gröfsten durch Einfachheit und Symmetrie ausgezeichnetsten Bauwerke ist der freilich nicht ganz alte Tempel des Osiris zu Edfu. Er ist ein Viereck, das doppelt so lang als breit ist; den Hof fafst eine Gallerie von viermal acht Säulen ein; aus ihr tritt man in eine Halle von zwölf Säulen; hierauf folgen zwei viereckte Säle und dann kommt das ganz frei stehende Sanctuarium, ein länglichtes Viereck [4]). Ueber die Eintheilung der Aegyptischen Tempel wurde oben §. 9. I, *c.* das Gehörige schon bemerkt. Noch müssen wir aber der Structur desjenigen Gebäudes gedenken, welches nach dem Urtheil der Griechen das bewundernswürdigste war, des Labyrinths. Es bestand aus zwölf Hauptabtheilungen, und hatte zwölf Hauptthore,

1) Heeren Ideen II, 2. S. 172. „Dafs dieser Architektur eine Theorie zum Grunde liegen mufste, deren Vorschriften unabänderlich befolgt wurden, liegt am Tage Der einmal zum Grund gelegte Plan scheint unabänderlich befolgt zu seyn, denn jeder bildet ein geschlossenes Ganze."

2) Stieglitz a. a. O. S. 175. 196.

3) Herodot. II, cp. 175. 91. 155. 138.

4) Ritter Erdkunde von Afrika S. 715.

welche je sechs auf die Süd- und Nordseite vertheilt waren. Die Zahl seiner einzelnen Zimmer betrug dreitausend, wovon fünfzehnhundert über und fünfzehnhundert unter der Erde sich befanden. Fünfzehn Kapellen standen aufserdem innerhalb der Ringmauern [1]). Gatterer schon hat mit Recht vermuthet, dafs die zwölf Palläste und zwölf Thore auf den Sonnenlauf durch die zwölf Zodiakalzeichen hinweisen. Dabei ist jedoch weiter zu beachten, dafs nach der Idee des Götterjahres die Sonne in jedem dieser Zeichen dreitausend Jahre verweilt [2]). Zugleich lag darin eine Beziehung auf die Lehre von der Seelenwanderung, denn nach Aegyptischer Ansicht vollendet die Seele des Weisen ihre Wanderung durch die leuchtenden Gestirne innerhalb dreitausend Jahren [3]). — Die Nubischen Tempel tragen ganz den Charakter der Aegyptischen und sind bisher (ob mit Recht, steht dahin) für älter, ja für die Muster der letztern gehalten worden. Auch in ihnen herrscht entschieden die Quadratform vor. Aufser der viereckten Form des Heiligthums selber finden sich meist auch quadratische Pfeiler, und zwar in den kleinern Gebäuden meist vier, wie z. B. in den Tempeln bei Attyr Wady und Wadyfereyg [4]). Der Felsentempel zu Derr, den man für älter hält als die ältesten Aegyptischen Monumente, hat am Eingang vier Säulen, und in der Vorhalle rechts und links drei viereckte Pfeiler. Vier Reihen viereckter Pfeiler hat auch die Vorhalle des Tempels bei Hassaya. Im letzten Gemache dieser Tempel sitzen öfter vier kolossale Gestalten neben einander, die aus dem Felsen gehauen sind. So in denen zu Gyrrshe und zu Derr. Der Isistempel zu Ebsambol zeigt an seinem Eingange auf jeder Seite drei kolossale Gestalten; seine Vorhalle, die doppelt so lang als breit ist, wird von sechs quadratischen Säulen getragen, deren jede vier Isisköpfe zum Kapital hat; drei Pforten führen ins Innere, aus welchem man in drei kleinere Gemache, auf jeder Seite eines, kommt. Der Osiristempel ebendaselbst hat am Eingang vier Kolosse mit dem Modius auf dem Kopf, dessen bereits oben S. 124. gedacht wurde; über dem Portal befinden sich dreimal sieben Affen; der Tempel selbst zerfällt in vier auf einander folgende Haupthallen; in der letzten derselben sitzen vier Kolosse

1) Gatterer in den Commentatt. Societ. Gött. IX, pag. 60 fg.
2) von Bohlen das alte Indien II, S. 299.
3) von Bohlen a. a. O. I, S. 172.
4) Ritter a. a. O. S. 618. 620.

auf einem Piedestal; die Pfeiler, deren acht in der Vorhalle und vier im Vortempel sind, haben viereckte Form [1]).

Bei den Griechen erhielt die Architektur bekanntlich eine wesentliche Umgestaltung. Während im Orient und in Aegypten das Grofsartige und Kolossale Hauptcharakter war, wurde hier die Form als solche, das Schöne, vorherrschend [2]). Immer aber bildeten auch in Griechenland die einfachen symbolischen Grundformen die erste Grundlage der heiligen Gebäude [3]). Durchgängig waren alle Tempel viereckigt angelegt, jedoch nicht in einfacher, sondern in doppelter Quadratform, so dafs die Breite die Hälfte der Länge betrug [4]). Damit wurde auf eine zugleich durch lokale Verhältnisse hervorgerufene Weise das Dreieck in Verbindung gebracht. Die Griechischen Tempel waren nämlich nicht wie die Orientalischen flach, sondern hatten ein Dach; dieses wurde aber so gestellt, dafs über dem Viereck der Fronte ein Dreieck als Giebel stand. Diefs war nichts Zufälliges, sondern gehörte wesentlich zu jedem Tempel und bildete sein charakteristisches Unterscheidungszeichen von andern nichtreligiösen Gebäuden, die keinen solchen Giebel haben durften. Die Benennung desselben, ἀετὸς oder ἀέτωμα, kommt nach Winkelmann daher, dafs anfänglich ein Adler, das Symbol Jupiters als höchster Gottheit darauf abgebildet wurde. Das ἀέτωμα war somit das eigentliche Gottheitszeichen. Erst in spätern Zeiten setzte man es auch auf Palläste grofser Herrscher, aber noch der Giebel auf Cäsars Pallast galt für eine Vorbedeutung seiner künftigen Vergötterung [5]). Ein merkwürdiges Zeugnifs, wie übrigens selbst in der Blüthezeit der Griechischen Baukunst und zwar gerade bei der Anlegung der heiligsten und wichtigsten Tempel nach symbolischen Zahlen und Formen gebaut wurde, liefert der hochheilige Mysterientempel der Ceres und Proserpina zu Eleusis, dessen Stifter Perikles und dessen Erbauer der berühmte Iktinus, welcher auch das Parthenon zu Athen und andere in die beste Zeit der Griechischen Kunst fallende Werke anlegte. Wir lassen am besten einen Mann vom Fache diesen Tempel beschreiben: „Eine Anlage von mehreren Gebäuden und freien Plätzen verschlofs den heiligen Raum. Zuerst

1) Ritter a. a. O. S. 632. 634. 643 fg. 624 fg.

2) Creuzer Symbolik 3te Ausg. I, 1. S. 173.

3) Stieglitz Gesch. der B. K. S. 169. 177 fg.

4) Winkelmann über die Baukunst der Alten 1, §. 29.

5) Ebendas. §. 53. 55. Plutarch. Caesar. 63. — Stieglitz a. a. O. S. 206.

gelangte man zum Tempel der Diana Propyläa, der die eigene Grundform eines doppelten in Antis hat, an der vordern und hintern Fronte zwei dorische Säulen zwischen den Anten. Diesem Tempel vorüber kam man zu dem äufsern Vorhof, der eine grofse prächtige Pforte war. Von hier nahte man der Pforte in den Tempelplatz, vor der zwei Jonische Säulen eine Halle bildeten. Der Tempelplatz hatte die Gestalt eines Fünfecks, wo der grofse Tempel entgegentrat, nicht nach der gewöhnlichen Gestalt eines länglichen Vierecks, sondern nach einem vollkommenen Viereck, jede Seite 166 Fufs lang. Im Innern des Tempels befanden sich vier nach der Breite des Tempels gestellte Reihen von Säulen, sieben in jeder Reihe, zur Unterstützung der Decke. Alles erscheint hier symbolisch, auf die Mysterien deutend, auf die heiligen Zahlen, auf die Verhältnisse, welche bei der Bildung der Gestalten erscheinen. Wir sehen zwei Säulen vor dem Eingange in den Tempelhof. Wir finden den Tempelplatz nach dem Fünfeck angelegt, den Tempel selbst nach dem Viereck, und Sieben ist die Zahl der Säulen in jeder Reihe im Innern des Tempels. Selbst die zwölf Säulen des späterhin angebauten Portikus, nebst den drei Stufen, worauf er sich erhob, beziehen sich unstreitig auf die heiligen Zahlen, und sind symbolisch" [1]). — Der älteste und allgemeine Typus der Griechischen Städteform mufs wie im Orient das Quadrat gewesen seyn, wie aus den Münzen erhellt, auf welchen das *Quadratum incusum* Bezeichnung der Stadt ist. Zuweilen steht innerhalb desselben das Wort πολις oder auch das Symbol der besondern Schutzgottheit [2]).

Die Römische Baukunst hat sich theils nach der Griechischen gebildet, theils liegt ihr die Etruskische zu Grund. Ueber den Begriff des *Templum* haben wir schon oben S. 95. Note. gesprochen. Hier ist nun insbesondere noch zu erwähnen, dafs der mit diesem Worte bezeichnete heilige Raum immer nothwendig ein Viereck seyn mufste, und diese Form wesentlich zum Begriff des *Templum* gehörte [3]). Wie es priesterliche Handlung

1) Stieglitz a. a. O. S. 212.

2) Ebendaselbst. S. 183.

3) Varro de ling. lat. 6. *Ejus templi (caeli) partes quatuor: sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem, postica ad septentrionem. In terris dictum templum locus augurii aut auspicii causa quibusdam verbis conceptis finitus etc.* — Auct. de limit. pag. 295. Goes.: *Fines templares sic quaeri debent: ut si in quadrifinio est positum (templum), et quatuor possessionibus finem faciet, quatuor aras quaeris, et aedis quatuor ingressus habet, ideo ut ad sacrificium quisque per agrum suum intraret.*

war, am Himmel ein *Templum* zu beschreiben und abzugränzen zum Behuf der Auspicien, so auch auf der Erde zum Behuf einer Götterwohnung. Jeder Tempel aber bestand aus drei Vierecken, die jedoch nicht hinter, sondern neben einander sich befinden mufsten. Vor dem mittlern Viereck war eine Säulenhalle angebracht, die im Ganzen aus sechs Säulen bestand, von denen aber nur vier die Fronte bildeten, die andern beiden standen je eine auf der Seite. Jede Etruskische Stadt wurde ins Viereck angelegt und mufste nothwendig in ihrer Mitte drei Tempel haben, für Jupiter, Juno und Minerva. Das Römische Kapitol vereinigte diese drei Gottheiten unter Einem Dache, in Einem *Templum* [1]), das nach Etruskischen Grundsätzen angelegt war, und dessen ursprüngliche Anlage selbst Augustus bei der Restauration nicht ändern durfte [2]). Dafs Rom selbst ursprünglich ein Viereck war, zeigt schon der Name *Roma quadrata.* Romulus soll bei der feierlichen Gründung nach mancherlei religiösen Ceremonien „den Hügel mit einem Viereck umschrieben," und mit der Pflugschaar die Furche gezogen haben, wo die Stadtmauer sollte aufgerichtet werden. „Von dieser Zeit an blieb die nämliche Umpflügungsart der Orte, die zur Erbauung einer Stadt erwählt wurden, unter den Römern Sitte" [3]).

Obgleich wir es hier nur mit Bauwerken des heidnischen Alterthums zu thun haben und aus der christlichen Zeit für die Structur der Mosaischen Stiftshütte nichts bewiesen werden kann, so möge es uns doch vergönnt söyn, noch einige Belege für die Art, wie man im Mittelalter von den symbolischen Zahlen und Formen Gebrauch machte, anzuführen, indem gerade diese Zeit mit dem hohen Alterthum, was Erhabenheit der Architektur betrifft, allein wetteifern kann, und wir bereits oben §. 2. S. 137. im Allgemeinen auf den symbolisch religiösen Charakter der mittelalterlichen Baukunst aufmerksam gemacht haben. Die nämliche Form, welche als die Welt- und Schöpfungsform im ganzen Alterthum für die vollkommenste galt, das Quadrat und der Kubus, war auch den Meistern des Mittelalters die Haupt- und Grundform, von der sie bei Anlegung ihrer herrlichen Bauwerke ausgiengen. Sehr sinnreich wufsten sie dieselbe mit dem Symbol der christlichen Reli-

1) Cudworth systema intell. I, pag. 535. Servius ad Virg. Aen. I, 422.

2) Tacitus hist. 4, 53.

3) Dionys. Halic. I, 88. Plutarch. Rom. cp. 9.

gion, dem Kreuz, das im Ganzen die Form der christlichen Kirchen seyn sollte, in Verbindung zu bringen. Sie legten nämlich eine solche Kreuzesform zu Grunde, wie sie aus dem ausgebreiteten Netz eines Kubus gewonnen wird. Von den sechs den Kubus bildenden Quadraten kamen (beim Lateinischen Kreuz) vier auf die ganze Länge der Kirche, und drei bildeten die Breite der Kreuzesflügel. Das in der Mitte befindliche Quadrat, das doppelt in Anrechnung kommt, hiefs die Einheit, und war das Grundmaafs, nach welchem die Gröfse aller Theile des Baues bestimmt ward. Aufserdem aber galt in dem Grundrifs irgend eine weitere heilige Zahl als Grundzahl, die sich im ganzen Baue geltend machte. Zunächst zeigte sie sich in dem Vorsprunge oder Schlusse des Chors, welcher immer die Hälfte eines in einem Kreise construirten Vielecks darstellte. Die Zahl der Seiten der Hälfte dieses Vielecks oder des Vorsprungs war eben die Grund- und Hauptzahl. Als solche zeigt sich z. B. am Münster zu Freiburg im Breisgau die Sechs. Sechs Säulen stehen auf jeder Seite im Schiff, und sechs Quadrateinheiten hatte ursprünglich der Bau vom Anfang der Halle bis zum Chor. Bei der Kirche zu St. Lorenz in Nürnberg ist Sieben die Grundzahl. Der Chor ist im Siebeneck geschlossen; der äufsere Theil desselben oder der Gang um ihn ist nach sieben Seiten des Vierzehnecks geformt; der innere Theil ist dreiseitig nach drei Seiten des Siebenecks; sieben Säulen oder Pfeiler stehn auf jeder Seite des Schiffs, und auch in den Fenstern, an den Pfosten, an den Zierrathen wiederholt sich die Sieben. Am Münster zu Strafsburg herrscht die Drei vor. Sie zeigt sich gleich an der vordern äufsern Ansicht; drei Pforten führen in die drei Hauptgänge der Kirche; jedem Thurme ist ein Drittheil der Breite der vordern Ansicht gegeben; drei Geschosse hat jeder der Thürme ursprünglich; im Schiff ist gleichfalls die Drei einfach und verdoppelt sichtbar. An dem Dom zu Köln tritt einerseits die Fünf hervor; die vordere Ansicht zeigt fünf Abtheilungen, und zwei dieser Fünftel kommen auf die Breite des Thurms; der hohe Chor ist fünfseitig geschlossen und auch an den Säulenbündeln zeigt sich die Fünf *). Andrerseits wird der Grundrifs des Ganzen vollkommen durch die Drei und Vier theils einzeln, theils in Verbindung sowohl zur Sieben als zur Zwölf (siehe oben §. 8.) bedingt. Das Schiff ist ein Viereck, die ganze Construction des Chors aber wird gewonnen, wenn man ein gleichseitiges Dreieck nach und nach

*) Stieglitz Geschichte der Baukunst S. 338—349. 387 fg.

in die vier Ecken einer dem Kreise eingeschriebenen Vierung umlegend, den vier Seiten dieses Vierecks im umschreibenden Zwölfeck triangulirt, oder Drei des Dreiecks in Umschreibung quadrangulirt, und also in der vollkommenen Durchdringung des Dreiecks und Vierecks das Product beider durch einander, das Zwölfeck zusammensetzt. Das Allerheiligste erhielt in seinem Grunde fünf Seiten dieses Zwölfecks. Indem aber seine Rundung sich zugleich mit den Säulen des Chors verbindet, tritt mit den zwei angefügten Seiten die Siebenzahl hervor, die sich auch in den sieben Gewölben des Umgangs, den sieben Kapellen und ihren aus sieben Schaften gebildeten Pfeilerbündeln zeigt. Diese sieben Kapellen bieten wieder die Fünf in ihren Seiten, die Vier aber in ihren Ecken dar *).

Zum Schlusse haben wir nun noch eine Vergleichung des Grundrisses der Stiftshütte mit den Zahlen- und Maafsbestimmungen der Bauwerke des heidnischen Alterthums anzustellen. Als Resultat dieser Vergleichung bieten sich folgende Punkte dar:

1) Alle alten Völker haben sich bei Anlegung heiliger Bauwerke der heiligen Zahlen, Maafse und Formen bedient, es kann daher nicht im Mindesten beanstandet werden, wenn man Gleiches von der Anlegung des Mosaischen Heiligthums behauptet. Wären die Zahlen- und Maafsbestimmungen desselben willkürlich, bedeutungslos, und nur vom Standpunkte äufserer Zweckmäfsigkeit aus angeordnet, so würde das Gebäude dem Sinn und Geist des ganzen Alterthums widerstreben und den modernen Charakter an sich tragen.

2) Der symbolische Grundrifs der Stiftshütte hat, wenn schon beinahe alle seine Zahlen, Maafse und Formen (selbst bis auf die Zahl 56) in den Grundrissen heidnischer Bauwerke sich wiederfinden, doch mit keinem einzigen eine besondere, hervorstechende Aehnlichkeit, so dafs er als eine mehr oder weniger modificirte Copie erscheinen könnte. Gerade diejenigen Baute, deren Structur man in der Stiftshütte gewöhnlich nachgeahmt glaubt, die Nubischen und Aegyptischen, haben eher am wenigsten als am meisten Aehnlichkeit mit ihr, und es liefsen sich wohl mehr Parallelen mit Asiatischen Bauwerken ziehen. Doch mufs im Allgemeinen zugestanden werden, dafs die Grundrisse bei den verschiedensten

*) Vgl. besonders Görres in der Anzeige des Werkes von Boisserée Geschichte und Beschreibung des Doms von Köln, in den Heidelberger Jahrbüchern 1825. VIII. S. 763 fg.

heidnischen Völkern viel mehr Aehnlichkeit unter einander, als alle zusammengenommen mit dem Grundrifs der Stiftshütte haben*).

3) Der Grundrifs der Stiftshütte weist zwar dieselben Zahlen, Maafse und Formen auf, die wir auch mehr oder weniger zerstreut an den Grundrissen heidnischer Bauwerke finden. Demungeachtet waltet eine grofse Verschiedenheit ob, welche in dem unterscheidenden Wesen des Mosaismus und des Heidenthums begründet ist. Die symbolischen Zahlen, Maafse und Formen an den heidnischen Bauwerken beziehen sich deutlich und unverholen auf rein kosmische Verhältnisse, haben vorherrschend reale Bedeutung, die an dem Grundrifs der Stiftshütte hingegen beziehen sich auf ethische Verhältnisse und haben vorherrschend ideale Bedeutung, daher hier auch jene ausschliefslich kosmischen Zahlen wie 36 und 365 gänzlich fehlen. Während, wenn man die ideale Bedeutung der Zahlen und Maafse festhält, der Grundrifs der Stiftshütte als ein consequent durchgeführtes Ganze erscheint, ist es eine reine Unmöglichkeit Zusammenhang und Consequenz in ihm nachzuweisen, wenn man die reale oder kosmische Bedeutung der Zahlen und Maafse auf ihn anwenden wollte. Uebrigens wird man keinen Bau aus dem ganzen Alterthum namhaft machen können, der überhaupt durch eine ähnliche Consequenz in der Anwendung der symbolischen Zahlen und Maafse ausgezeichnet wäre.

DRITTES KAPITEL.

Baustoffe der Stiftshütte.

§. 1.

Uebersicht der Baustoffe nach Qualität und Quantität.

Das zur Stiftshütte verwendete Baumaterial ist ziemlich mannigfacher Natur. Vgl. Exod. 25, 4. 5. Im Allgemeinen läfst es

*) Tholuck (Commentar zum Br. an die Hebräer S. 578.) fragt: „Wie wird sich wohl das Urtheil über dieses göttlicherweise dem Stifter der alttest. Theokratie offenbarte Urbild der Stiftshütte gestalten müssen, nachdem Burkardt's und Gau's Werke über die Nubischen Baudenkmäler es wahrscheinlich gemacht, dafs die Structur jener alten ägyptischen Tempel mit der der Stiftshütte eine auffallende Aehnlichkeit haben?" Ich mufs gestehen, dafs ich wenigstens in Gau's Werk, welches anzusehen mir vergönnt war, Nichts gefunden habe, was die Annahme der Aehnlichkeit überhaupt geschweige denn gar einer auffallenden Aehn-

sich theilen in feste oder solide, und in bewegliche oder leichte Stoffe. Zu den erstern gehören die Metalle und das Holz, zu den letztern die verschiedenen Zeuche und Leder. Eine ausführliche Untersuchung über jeden einzelnen dieser Stoffe in allen Beziehungen mufs natürlich der biblischen Alterthumskunde überlassen bleiben; hier wird man darüber nicht mehr erwarten können, als zu unserm Hauptzweck unmittelbar erforderlich ist.

I. Der Metalle, welche zum Bau verwendet wurden, sind dreierlei Gattungen:

a. Gold, זָהָב, welches beinahe immer, so oft es gelegentlich des Cultapparates genannt wird, das Beiwort טָהוֹר, d. i. rein, führt. Vgl. Exod. 25, 11. 17. 24. 29. 31. 36. 38. 39. Es kommen in der Bibel mehrere Gattungen von Gold vor, deren Verschiedenheit nach dem höhern oder niederern Grad des Glanzes und der Reinheit sich richtet, oder die ihre besondern Namen von dem Ort haben, woher man sie bezog [1]). Das Beiwort טָהוֹר scheint mehr allgemein gefafst werden zu müssen, und ein Gold zu bezeichnen, welches sich durch vorzüglichen Glanz (vgl. טֹהַר und זֹהַר Glanz, Schimmer) vor dem gewöhnlichen kenntlich machte. Die Talmudisten verstehen insbesondere dasjenige darunter, welches im Feuer nichts mehr verliert [2]), also das möglichst geläuterte, daher es auch Abarbanel durch מְזֻקָּק שִׁבְעָתַיִם, d. i. geläutert siebenmal, erklärt, wo vielleicht die Zahl Sieben als Reinigungszahl zu fassen ist (vgl. Kap. 2, §. 7.), da טָהוֹר auch der *terminus technicus* von der stets durch die Siebenzahl bezeichneten Levitischen Reinheit ist. (Lev. 13, 17. 7, 19. 10, 10. 11, 37.)

lichkeit begünstigen könnte. Burkardts Werk kenne ich meist nur aus Ritters Erdkunde, wo aber sicher die fragliche Aehnlichkeit nicht unerwähnt geblieben seyn würde, so wie es hinsichtlich einzelner Mosaischer Cultgeräthe geschehen ist, welche Französische Gelehrte in Aegyptischen Tempeln abgebildet glaubten (vgl. S. 691.). Die Meinung, dafs die Nubischen Tempel älter seyen als die Aegyptischen, scheint durch das neuere Werk von Rosellini einen harten Stofs erhalten zu haben.

1) Eine Zusammenstellung und Erklärung der verschiedenen Namen findet sich bei Rosenmüller biblische Alterthumskunde IV, 1. S. 48 fg. Der Talmud zählt sieben Gattungen Gold auf, deren Namen sammt den Rabbinischen nähern Bestimmungen Braun Vestitus Sacerd. Hebr. I, cp. 10. pag. 167 sq. (ed. alt.) gesammelt hat; zu unserm Zweck steht diefs in keiner nähern Beziehung.

2) Talm. Cod. Jom. 41, 4.: *Injiciunt illud in ignem, sed plane nihil amittit.*

b. Silber, כֶּסֶף, das nach dem Gold werthvollste Metall, hat nach Rosenmüllers Bemerkung seinen Namen von seiner glänzenden Weifse [1]. So oft es gelegentlich der Stiftshütte vorkommt, findet sich nie ein näher bestimmendes Beiwort dabei, und wenn schon an einzelnen biblischen Stellen eines besonders guten Silbers mit dem Beiwort נִבְחָר ἐκλεκτὸς gedacht wird (Spr. 8, 19. Ps. 12, 7.), so ist doch kein Grund da, auch hier eine besondere Gattung Silbers anzunehmen.

c. Erz, נְחֹשֶׁת, so viel als Kupfer; „es hat eine eigenthümlich rothe Farbe mit starkem Glanz und ist beträchtlich hart" [2]). Wohl kommen auch von diesem Metall in der Bibel mehrere Arten vor (vgl. 1 Kön. 7, 45. 2 Chron 4, 16. Ezech. 1, 7. Dan. 10, 6. besonders Esra 8, 27.) [3]), aber es ist ein auffallender Irrthum, wenn Scheuchzer das Erz der Stiftshütte für ein dem Golde gleichgeschätztes gehalten wissen will, etwa wie das Esra 8, 27. [4]); denn aufser dem Fehlen jeder nähern Bestimmung im Texte, liegt nichts so klar vor, als dafs die drei zum Baue verwendeten Metalle in stufenweisem Verhältnisse zu einander stehen.

Die Masse des Metalls überhaupt wird Exod. 38, 24 fg. nach dem Gewicht angegeben: 29 Talente (כִּכָּר) und 730 Seckel Gold, 100 Talente und 1775 Seckel Silber, 70 Talente und 1400 Seckel Erz. Bei den Seckeln des Silbers und Goldes ist ausdrücklich bemerkt, dafs es „Seckel des Heiligthums" seyen, also keine gewöhnliche oder königliche (2 Sam. 14, 26.), welche kleiner seyn mochten. Wie diese Masse des Metalls im Einzelnen verwendet wurde, ist nicht bestimmt; nur hinsichtlich des Silbers wird vorgeschrieben, dafs aus den 100 Talenten die 100 Füfse der Wohnung (96 für die 48 Bohlen und 4 für die Säulen des Allerheiligen), aus den 1775 Seckeln aber die Haken, Stäbe und Kapitäler der Vorhofsäulen verfertigt werden sollten. Die Gewichtbestimmungen lassen sich zwar nicht mit Sicherheit auf unsre jetzigen

1) „Das Stammwort כָּסַף bedeutet blafsseyn, und כֶּסֶף folglich Blässe, Weifse. So das Griechische ἄργύριον, woraus das lateinische *argentum*, von ἀργός weifs. Vgl. A. Schultens Clavis dialect. p. 260." Rosenmüller a. a. O. S. 53. Doch siehe Gesenius im W. B. s. v.

2) Rosenmüller a. a. O. S. 56.

3) Vgl. hierüber das Nähere in den Untersuchungen bei Bochart Hieroz. II, 6, 16. bes. von p. 876 an.

4) Scheuchzer physica sacra I, pag. 198.

reduciren (in der Regel rechnet man 3000 Seckel auf Ein Talent, einen Seckel zu 20 Gerath, und 20 Gerath auf Ein Loth), immer aber erscheint im Ganzen die Masse des Metalls sehr bedeutend, und man hat eben daher einen Hauptgrund gegen das Vorhandenseyn der Stiftshütte überhaupt zur Zeit Mose's entlehnt. Wie kamen die Israeliten zu solchem Reichthum an edlem Metall? fragt man; hatten sie auch Gold und Silber mit aus Aegypten genommen, so war ja doch gewiſs der gröſste Theil davon zum goldenen Kalb verwendet worden; wenigstens ist die Angabe über die Gröſse dieses Gold- und Silbervorraths bei einem Nomadenvolke sehr übertrieben. Allein es ist doch eine höchst sonderbare Sache, *à priori* über den Reichthum oder die Armuth des Israelit. Volkes etwas bestimmen zu wollen, und dann auf diese willkürliche Bestimmung so wichtige Behauptungen, wie die vom Nichtvorhandenseyn der Stiftshütte oder von der spätern Erdichtung der geschichtlichen Relation zu gründen. Wer will bestimmen, wie viel Gold und Silber unter dem Volke damals war? Wer kann hier auch mit nur irgend etwas Zuverlässigkeit die Gränze ziehen und sagen: reicher können und dürfen sie nicht gewesen seyn? Sind uns denn die Verhältnisse der Israeliten in dieser Hinsicht so genau und vollständig bekannt, daſs uns ein Urtheil darüber zusteht, wie viel sie zum Bau ihres Heiligthums aufbringen konnten? Die biblische Urkunde bemerkt ja sogar noch ausdrücklich, daſs sie noch mehr brachten als nur nöthig war und Mose ausriefen lieſs, sie möchten mit ihren Gaben innehalten. Exod. 36, 5—7. War schon die Angabe des zum Bau verwendeten Metallvorraths eine Unwahrheit und Erdichtung, wozu dann noch eine weitere historische Lüge? Uns freilich erscheint die Masse des edlen Metalles sehr bedeutend und kaum glaublich, aber das ist eben gefehlt, wenn wir unsre modernen Vorstellungen von Reichthum an dergleichen auf das hohe Alterthum und namentlich auf den Orient übertragen. Umgekehrt vielmehr müssen wir uns erst von der Geschichte sagen lassen, welche Masse edlen Metalles überhaupt im alten Orient im Umlauf war, und daraus dann beurtheilen, ob der den Israeliten zugeschriebene Reichthum so unerhört und übertrieben ist, daſs man die Erzählung davon als ein Mährchen betrachten muſs. „Der unermeſsliche Reichthum an edlen Metallen, sagt ein berühmter Geschichtsforscher, vorzüglich an Gold, der sich in den ältesten nicht weniger als in den neuesten Zeiten in dem innern Asien findet, muſs nothwendig jedem auffallen, der Asiatische Geschichte studirt, und gleichwohl sind die Nachrichten darüber zu glaubwürdig, als

dafs darüber vernünftiger Weise ein Zweifel statt finden könnte" [1]). Wie ausgebreitet der Handel mit diesen edeln Metallen war, zeigt am besten das alte Indien, denn „ohne Gold- und Silbergruben war Indien stets wegen seines Reichthums daran berühmt; so war es auch in den frühesten Zeiten" [2]). Ein anderer Forscher nennt diesen Reichthum „ungeheuer," und bemerkt: „das (Indische) Epos ist mit Gold ausnehmend verschwenderisch und läfst sogar bei der Leichenbestattung eines Fürsten ganze Karren voll Juwelen und Gold unter die Armen auswerfen Die Gazneviden und Mongholen fanden bei ihren Einfällen in Indien unermefsliche Schätze, und mufsten einigemale wegen des reichen Ueberflusses an Gold alles Silber wegwerfen Der Sultan Mahmud nahm aus einem einzigen Tempel 700,000 goldene Münzen, 28,000 Pfund Gold an Gefäfsen, 1600 Pfund Gold und 28,000 Pfund Silber in Barren; in Guzurate raubte derselbe aus einem Tempel 56 Säulen von massivem Golde, mit Edelsteinen besetzt, und eine goldene Kette 1800 Pfund schwer, wie abermals aus einem andern Tempel in Karnatik an 100 Millionen Goldes. Im Jahr 1290 erbeutete Malik Allah zu Deogir, der damaligen Haupt- und Residenzstadt des Ramadeva 15000 Pfund Gold, 175 Pfund Perlen und 50 Pfund ächte Juwelen; im Jahr 1306 bestand die Beute des Kafur, welche er Indischen Tempeln entnahm aus 100 Millionen Pfund Sterling in baarem Golde, die Perlen und Edelsteine ungerechnet, und die Last mufste auf 312 Elephanten und 20,000 Pferden weggeschleppt werden. Der Raub des Nadirschah 1738 wird an baarem Gelde auf 25 Millionen Thaler geschätzt, und dennoch fanden Abdollah und Kossim Ali Chan eine eben so reiche Nachlese" [3]). Nicht geringer war der Reichthum an Gold und Silber in Babylonien und Assyrien. Der Assyrische König Sardanapalus errichtete, als er in Ninive belagert ward, einen Scheiterhaufen, und liefs alle seine Reichthümer darauf häufen, um sie den Feinden zu entziehen. Darunter waren 150 goldene Bettstellen, 150 goldene Tische, eine Million Centner Goldes, zehnmal so viel Silber, und vorher schon hatte er seinen Söhnen 3000 Centner Gold ausgetheilt [4]). Im Belustempel zu Babylon allein war folgende Masse

1) Heeren Ideen I, 1. S. 87. 95.

2) Ebendas. I, 3. S. 319.

3) von Bohlen das alte Indien II, S. 118. 119. — Vgl. Ritter Erdkunde von Asien IV, 1. S. 500. 545. 538. 551.

4) Ctesias bei Athenaeus 12, pag. 529.

edlen Metalls vorhanden: in dem untern Gemach eine Statue des Bel, ein Thron und Tisch, von Gold zusammen 800 Talente; im Vorhof ein Altar und eine Statue von Gold, 40 Talente; auf der Zinne des Tempels drei kolossale Bildnisse des Jupiter (Bel), der Juno und der Rhea von Gold, die erste wog 1000, die zweite 800, die dritte 1000 Talente; Rhea auf einem goldnen Wagen, an ihren Knieen zwei goldene Löwen, zu ihren Seiten zwei silberne Schlangen, jede von 30 Talenten; vor den drei Götterbildern ein Tisch von Gold, 500 Talente schwer; auf ihm zwei grofse Pokale von Gold, 30 Talente an Gewicht; zwei goldene Räuchergefäfse von 600 Talenten; endlich drei grofse Schalen von Gold, wovon die eine allein 1200, die beiden andern mit einander 1200 Talente wogen [1]). Rechnen wir hier nur die bestimmt angegebenen Zahlen zusammen, so beträgt die ganze Masse Goldes 7170 Talente. Einen gleichen Reichthum finden wir in Persien. Als Alexander in Ekbatana einzog, befanden sich dort in der Schatzkammer 120,000 Centner Gold [2]); an dem Pallast daselbst waren alle Säulen, Hallen, Vorhöfe mit silbernen und goldenen Platten beschlagen, alle Ziegel waren von Silber; die Platten nahmen Alexander, Antiochus und Seleukus Nikanor weg, und doch fand Antiochus der Grofse noch so viel Silber, dafs er fast für 4000 Talente, etwa 5 Millionen Thaler Münze daraus prägen konnte [3]). In Persepolis soll Alexander einen Schatz von 120,000 Talenten vorgefunden haben, in der Stadt Pasargadä fielen ihm 6000, in Susa 50,000 Talente in die Hände [4]). Cyrus Beute bestand in 34,000 Pfund Gold und in 500,000 Centner Silber, aufserdem eine zahllose Menge goldener Gefäfse, worunter der Becher der Semiramis, der allein 15 Centner wog [5]). Wenn ferner Arabien als das eigentliche Goldland auch in der Bibel bezeichnet wird, so kann auch da der Ueberflufs an diesem edlen Metall nicht geringer gewesen seyn [6]). Doch wir

1) Münter Religion der Babylonier S. 51., wo die hierhergehörigen Stellen der Alten angegeben sind.

2) Diodor. Sic. bibl. 17.

3) Polyb. 10, 27. — Heeren Ideen I, 1. S. 308.

4) Diodor. 16, 57. — Curtius 5, 6, 9.

5) Plinius hist. nat. 27, 3.

6) Nach einer von Bochart angeführten Stelle des Agatharchides (Hieroz. II, 5, 7.) war in uralter Zeit der Ueberflufs an Gold im glücklichen Arabien so grofs, dafs man für Eisen das Doppelte, für Erz das Dreifache, für Silber das Zehnfache an Gold gegeben habe (?). — Vgl. überhaupt Rosenmüller altes und neues Morgenland III, S. 264—268. — Clericus in Gen. 23, 15.

begnügen uns mit den bisher angeführten einzelnen Daten, und fragen nun: Was ist gegen solchen Reichthum der zur Stiftshütte verwendete Vorrath an Gold und Silber bei den Israeliten? eine wahre Kleinigkeit. Sollen denn die Israeliten völlige Bettler gewesen seyn? mufsten sie, wenn sie auch noch etwas mehr hatten, als der fragliche Vorrath, nicht dem ungeachtet gegen andere orientalische Völker arm erscheinen? Soll denn durch den grossen Verkehr mit edlen Metallen im Orient, nichts zu ihnen, alles zu andern Völkern gekommen seyn? Vergleichen wir die Stiftshütte mit dem Pallast von Ekbatana oder gar mit dem Belustempel zu Babylon, welch Verhältnifs stellt sich dann heraus! Das Gold der Stiftshütte beträgt etwa nur den dreihundertsten Theil des Goldes in diesem Tempel, und das Mosaische Gotteshaus steht ihm gegenüber da, wie eine Hütte neben einem Pallast. Man kann also selbst von der Voraussetzung ausgehen, das Israelitische Volk sey arm gewesen, ohne den geringsten Anstofs an dem Vorrath von Gold und Silber, der zur Stiftshütte verwendet wurde, zu nehmen. Was soll man aber von jener Spencerschen Behauptung halten, welche vorgiebt, Gott habe so viel Gold und Silber zu seinem Heiligthum verwenden lassen, um damit die Pracht und Kostbarkeit der heidnischen Tempel zu verdunkeln, dem rohen Volke zu imponiren, und ihm alle Lust zum heidnischen Cultus zu benehmen [1]? Mit mehr Grund könnte man behaupten, dafs kein einziges Centralheiligthum eines ganzen Volkes im Orient so wenig Gold und Silber hatte, als das Israelitische. Was endlich den Aufwand an Gold für das sogenannte goldene Kalb betrifft, so kann dieser wahrlich am wenigsten in Anschlag kommen, da diefs Bild offenbar nur mit Gold überzogen war; es ist sehr auffallend, etwas so unbedeutendes hier geltend zu machen und daraus gar das Nichtvorhandenseyn der Stiftshütte überhaupt beweisen zu wollen.

II. Das Holz, das zum Bau der St. H. gebraucht wurde, ist von einerlei Art; die Urkunde nennt es שִׁטָּה [2]. Dafs damit nicht, wie Philo meinte, und auch einige jüdische und christliche Gelehrte annahmen, die Ceder bezeichnet ist, oder eine Species derselben, bedarf jetzt keines Beweises mehr, da allgemein die Akazie darunter verstanden wird, welche sich durch Form,

1) Spencer de leg. Hebr. ritual. I, pag. 132. 196. II, pag. 300.

2) Vgl. im Allgemeinen Theod. Hasaeus de ligno Sittim (bei Ugolini thesaurus Antiq. VIII, pag. 351 sqq.). Rosenmüller Alterthumskunde IV, 1. S. 277 fg.

Stamm, Rinde, Blätter, Blüthen und Früchte von der Ceder unterscheidet. Die neuern Naturforscher wissen von einer Aegyptischen (*Acacia vera*) und einer Arabischen Akazie (*Acacia arabica*), die sich jedoch sehr ähnlich sind [1]). Ohne Zweifel haben wir hier an die Arabische Akazie zu denken, da sie sich gerade in der Gegend des Berges Sinai besonders häufig findet, so dafs diese Gegend selbst ihren Namen davon erhalten haben soll [2]). Sehr irren würden wir, wollten wir diese Akazie mit der unsern verwechseln, sie hat mit ihr wohl kaum etwas anderes gemein als die Stacheln und Schoten. Indem wir hinsichtlich der genauern Beschreibung der verschiedenen Eigenschaften der Akazie auf die angeführten Schriftsteller verweisen, berücksichtigen wir nur das Holz derselben, das uns hier allein angeht. Die Akazie ist der einzige Baum im wüsten Arabien, aus dem Breter geschnitten werden können. Ueber die Gröfse und Höhe lauten die Nachrichten nicht ganz gleich. Einige geben ihr nur die Höhe des Weidenbaums, nach Andern soll ein auf dem Kameel sitzender Reiter bequem unter ihren Zweigen herreiten können; Theophrast giebt das aus ihr zu gewinnende Bauholz auf 12 Ellen an [3]). Besonders aber kommt hier die Beschaffenheit dieses Holzes in Betracht: es ist nämlich so dauerhaft, dafs es selbst im Wasser nicht verwest oder fault [4]), und von dieser seiner Haupteigenschaft hat es auch bei den Griechischen Uebersetzern den Namen erhalten ξύλον ἄσηπτον, ja sie scheinen שִׁטָּה für ganz gleich mit ἄσηπτος gehalten zu haben. Exod. 26, 32. 37. 36, 34. Nicht minder heben Philo und Josephus diese Eigenschaft der Unverweslichkeit ausschliefslich hervor [5]). Eine weitere Eigenschaft

1) Winer Realwörterbuch s. v. Acacia, und die dort angeführten Autoren.

2) Hieronymus in Micha. 6, 5.: *Sittim est locus* ὁμώνυμος *arboribus, quae per eremum montis Sinai hodie quoque gignuntur.* — Vgl. die Stelle aus P. della Valle Itiner. 1, 114. bei Hasäus a. a. O.

3) Vgl. die Stellen aus Reisebeschreibungen bei Hasäus mit Rosenmüller a. a. O. — Theophrast. hist. plant. 4, 3. p. 303. Καὶ γὰρ δωδεκαπήχυς ἐξ αὐτῶν ἐρέψιμος ὕλη τέμνεται.

4) Theophr. l. c.: ἡ μέλαινα ἰσχυρότερα τε καὶ ἄσηπτος, διὸ καὶ ἐν ταῖς ναυπηγίαις χρῶνται πρὸς τὰ ἐγκοίλια αὐτῇ. — Plin. hist. nat. 13, 9. 19. *Spina nigra celebrantur, quoniam incorrupta etiam in aquis durat, ob id utilissima navium costis.* — Herodot. 2, 96.

5) Philo de vita Mos. 3. pag. 665. Κίονος κέδρου (?) τῆς ἀσηπτοτάτης ἀπὸ στελέχων κοπέντες. — Joseph. Antiq. 3, 6, 1.: ξύλα τῆς καλλίστης ὕλης, καὶ μηδὲν ὑπὸ σήψεως παθεῖν δυνάμενα. Gleich darauf §. 5. von der Bundeslade: γίνεται καὶ κιβωτὸς τῷ θεῷ ξύλων ἰσχυρῶν τὴν φύσιν, καὶ σῆψιν παθεῖν οὐ δυναμένων. Dann §. 7. vom Räucheraltar: θυμιατήριον ξύλινον μὲν, ἐξ οὗ καὶ τὰ πρότερα ἦν σκεύη μὴ σηπόμενα.

des Sittimholzes ist seine aufserordentliche Leichtigkeit [1]). Wie sehr sich gerade ein solches Holz zu einem tragbaren beweglichen Gebäude eignete, bedarf kaum der Erinnerung.

III. Zeuche. Wir unterscheiden deren dreierlei Gattungen, nämlich

a. Einfache Zeuche von Byssus. Als Stoff, woraus die Umhänge des Vorhofs, und die Kleidung der Priester verfertigt werden sollte, giebt die Urkunde שֵׁשׁ an [2]). Die Luthersche Uebersetzung durch „Seide“ ist jedenfalls unrichtig; es fragt sich nur, ob wir, was für unsre Untersuchung nicht so ganz gleichgültig ist, an Leinen- oder an Baumwollenzeuch zu denken haben. Während Forster nur und allein Baumwolle darunter verstanden haben will, erklärt sich Celsius ausschliefslich für Leinen. Hartmann, dem Gesenius und andere Neuere folgen, hat gezeigt, dafs die Alten mit βύσσος sowohl Leinen als Baumwolle bezeichneten. So richtig diefs im Allgemeinen ist, so ist doch auch nichts gewisser, als dafs das Zeuch der Stiftshütte und Priesterkleidung nicht von Baumwolle, sondern von Leinen war. Diefs erhellt daraus, dafs nach Exod. 39, 28. die מִכְנְסֵי־בַד, d. i. linnene Beinkleider aus שֵׁשׁ מָשְׁזָר waren, und dieselben Priesterkleider, welche nach Exod. 28, 39 fg. aus שֵׁשׁ gefertigt werden sollten, Lev. 6, 3. und 16, 4. 23. בַּדִּים, Ezech. 47, 17. פִּשְׁתִּים heifsen. Dafs aber בַד nur Leinen ist, wie פִּשְׁתָּה, kann und wird Niemand in Zweifel ziehen [3]). Sehr bestimmt

1) Hieronym. in Jes. 41, 19.: *Lignum imputribile et levissimum, omnium lignorum tam in fortitudine quam in nitore soliditatem superat et pulchritudinem.* — in Joel 3, 18.: *Est genus arboris in eremo spinae albae simile, colore et foliis, alioquin tam grandes arbores sunt, ut latissima ex illis tabulata caedantur. Lignumque fortissimum est, et incredibilis levitatis ac pulchritudinis, ita, ut ex his etiam vasa torcularium, quae* ἄῤῥενας καὶ θήλυας *vocant, ditissimi quique et studiosissimi faciant.*

2) Vergl. im Allgemeinen J. R. Forster de Bysso Antiquorum Lond. 1774 bes. von pag. 47 an. — Braun vestit. sacerd. Hebr. I, 6. pag. 90 sq. — Celsius Hierobotan. II, pag. 169. und 259. — A. Th. Hartmann die Hebräerin am Putztische III, S. 34 fg. — Rosenmüller Alterthumskunde IV, 1. S. 175 fg. — Winer Realwörterbuch u. d. W. Baumwolle und Flachs.

3) Wenn פִּשְׁתָּה Jes. 42, 3. 43, 17. Docht heifst, so ist demungeachtet nicht Baumwolle darunter zu verstehen, sondern zu beachten, dafs „vor Bekanntwerden der Baumwolle der Docht aus linnenen Fäden gefertigt wurde.“ Hitzig der Prophet Jesaja S. 493. vgl. S. 228.

sprechen auch die jüdischen Ausleger für Leinen [1]), und die LXX geben בַּד sowohl durch βύσσινος (1 Chron. 15, 27.) als durch λίνος (Lev. 16, 4. 23.). Auch **Philo** und **Josephus** haben wenigstens unter dem βύσσος, welcher zum Cultapparat gebraucht wurde, nicht Baumwolle, sondern Leinen verstanden [2]). In den spätern Büchern des A. T. steht für שֵׁשׁ gewöhnlich בּוּץ, welches offenbar dasselbe Wort mit βύσσος ist [3]). — Gewöhnlich wird dem שֵׁשׁ als nähere Bestimmung מָשְׁזָר beigegeben Exod. 26, 1. 31. 36. 27, 9., welches auch nur in dieser Verbindung vorkommt. Das Wort שָׁזַר heiſst wie das entsprechende Arabische شزر, den Faden von der Rechten zur Linken drehen, d. i. zwirnen, daher die LXX: κλώθειν, d. i. spinnen, zwirnen [4]). Unter dem Zeuch von gezwirntem Byssus haben wir, das scheint dieses ausdrückliche Beiwort anzudeuten, eine besonders dichte, feste Gattung zu verstehen, somit gerade das Gegentheil von dem, was mehrere jüdische Ausleger, denen auch christliche Gelehrte gefolgt sind, angenommen haben. Sie behaupten nämlich, die Umhänge des Vorhofs seyen netz- oder siebartig, also durchlöchert und gitterförmig gewesen, so daſs man durchsehen konnte [5]). Daſs aber

1) **Abarbanel** zu Exod. 25, 4.: *שֵׁשׁ est linum* (פשתן) *Aegyptiacum, quod est praestantissimum in sua specie.* — **Abenesra**: *שֵׁשׁ idem est, quod* בַּד *species quaedam lini* (פשתים)*, quod nascitur in Aegypto etc.* Mehrere Rabbinen unterscheiden jedoch wieder שֵׁשׁ und בַּד als zwei Gattungen Leinen. **Maimonides** de vas. sanct. 8.: *Ubicunque in lege* שש *aut* שש משזר *dicitur, necessario intelligendum est linum e sex filis contextum. Ubicunque autem dicitur* בַּד*, si unius saltem fili linum intellexeris bene se res habet.* So auch Abarbanel zu Gen. 25. Dieser ohnehin ganz unerweisliche Unterschied beruht auf der falschen Rabbinischen Ableitung des שֵׁשׁ von שֵׁשׁ *sex*, und wird auſserdem schlagend widerlegt durch Exod. 39, 28.

2) Nach **Philo** z. B. war der Stoff der λίνη ἐσθῆς des Hohenpriesters βύσσος ἡ καθαρωτάτη. Vgl. die Stellen bei **Hartmann** a. a. O. S. 42.

3) J. E. **Faber** Beobachtungen über den Orient II, S. 383.

4) Vgl. **Hartmann** a. a. O. S. 138. der auf die von **Lette** zu Amralkeis S. 194. und **Kuypers** zu Ali Ben Ali Taleb S. 190. über das Arabische شزر beigebrachten Stellen verweist, wornach man dabei an durch einander geschlungene Fäden zu denken hat.

5) **Jarchi** zu Exod. 27, 9.: *Hi* (die Umhänge) *facti erant tanquam funes nautici, pleni foraminibus, opere contorto, non opere textili, ac Targum ejus est* סרדין*, sicuti juxta Targum (dictio)* מכבר *exponitur Chaldaice:* סכדח *i. e. cribrum, quoniam illi (tapetes) erant pleni fo-*

מְשָׁזָר nimmer so gefafst werden darf, erhellt schon aus Exod. 28, 39 fg., wornach auch die Priesterkleidung von שֵׁשׁ מְשָׁזָר seyn sollte, die sich doch Niemand wird netz- oder gitterartig zum Durchsehen denken wollen. Auch würden Philo und Josephus die Umhänge nicht λεπτὰς ὀθόνας oder σινδὼν genannt haben, (Ausdrücke, die gewöhnlich von Kleidungsstücken stehen Richt. 14, 12. 13. Spr. 31, 24. Matth. 27, 59. Joh. 19, 40.), wenn sie entfernt an ein netzartiges Zeuch gedacht hätten. Hartmann, der zwar dieser Ansicht nicht beipflichtet, premirt aber die Feinheit des hier besprochenen Linnen so, dafs er es gleichfalls „durchsichtig" nennt. Allein so fein, und deshalb auch so geschätzt und kostbar der Byssus war [1]), dürfen wir ihm doch keineswegs Durchsichtigkeit beilegen, denn die bibl. Urkunde giebt ausdrücklich als Zweck der linnenen Priesterkleidung das „Bedecken der Blöfse" an. Exod. 28, 42. — Von der Farbe des Byssus wird im folgenden Kapitel die Rede seyn.

b. Bunte oder gemischte Zeuche. Die Teppiche oder Stücke der innern Decke der Wohnung, so wie die sämmtlichen Vorhänge, auch der Priestergürtel waren nicht einfach von Byssus, sondern aufserdem noch aus Hyacinth, Purpur und Kokkus verfertigt. Insofern hierunter Farben zu verstehen, haben wir es erst im folgenden Kapitel damit zu thun. Allein man bezeichnete mit diesen Farbennamen zugleich auch die mit den Farben gefärbten Stoffe, die zu Zeuchen verarbeitet wurden, wie aus Num. 19, 6. vergl. mit Hebr. 9, 19. erhellt. Nach letzterer Stelle, wo ausdrücklich ἔριον beigegeben ist, war der gefärbte Stoff nicht Linnen, sondern Wolle. Diefs wird auch wahrscheinlich durch den bedeutenden Handel mit Wolle im Alterthum gerade in diejenigen Gegenden besonders, wo die Kunstfärbereien recht heimisch waren, nach Phönicien [2]). Auch der Talmud und die Rabbinen stimmen damit überein, und bemühen sich zu zeigen, warum die Priesterkleidung eine Ausnahme von dem Gesetz Deut. 22, 11. (Lev. 19, 19.), wornach das Bereiten von Kleidungsstücken aus

raminibus, ad instar cribri. So auch Lyra, Mynster, Lundius, Witsius, welcher letztere sie auch so hat abbilden lassen. Miscell. sacra. pag. 404. 408.

1) Vgl. die von Celsius a. a. O. hierüber beigebrachten Zeugnisse alter Autoren.

2) Heeren Ideen I, 2. S. 97. — Rosenmüller Morgenland II, S. 92.

Leinen und Wollen zugleich verboten war, machen durfte [1]). — Wichtiger ist die Art, wie diese bunten Stoffe mit dem Byssus verarbeitet werden sollten. Jedenfalls bildete der Byssus die Grundlage und auf ihm erhoben sich dann die farbigen Stoffe [2]). Aber die biblische Urkunde unterscheidet sehr bestimmt eine doppelte Verarbeitung. Die bunte Decke nämlich, die das Innere der Wohnung überkleidete, ingleichen der Vorhang des Allerheiligen, dann das Schulterkleid des Hohenpriesters sollten מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב, hingegen die beiden andern Vorhänge und der Gürtel der gemeinen Priester מַעֲשֵׂה רֹקֵם seyn. Exod. 26, 1. 31. vgl. mit V. 36. und 27, 16., dann 28, 6. vergl. mit V. 39. Aus dieser einfachen Nebeneinanderstellung läfst sich jedenfalls mit Sicherheit schliefsen, dafs die Arbeit des חֹשֵׁב vor der des רֹקֵם den Vorzug hatte, also kostbarer oder künstlicher war. Weiter aber giebt der Text keine bestimmte Aufklärung. Wohl möchte man durch die Stellen Exod. 26. und 27. geneigt werden, anzunehmen, die künstlichere Arbeit habe in der Darstellung der Cherubim bestanden, die auf den Zeuchen des רֹקֵם fehlten; allein sie fehlten auch auf dem hohenpriesterlichen Schulterkleide, das demungeachtet eine Arbeit des חֹשֵׁב war. Die Etymologie giebt uns keinen genügenden Aufschlufs, denn חָשַׁב heifst überlegen, aussinnen, erfinden, חֹשֵׁב also der erfindende Künstler; רָקַם ist: bunt machen, רֹקֵם also der Buntwirker. Darnach hat man zwar den Unterschied bestimmt, dafs der eine Künstler die Muster erfunden und angegeben, der andere sie ausgeführt habe im Weben [3]). Allein dann wäre ja auch die innere Decke und der Vorhang des Allerheiligen jedenfalls zugleich eine Arbeit des רֹקֵם gewesen, und wiederum die andern Vorhänge zugleich ein Werk des חֹשֵׁב, während doch der Text beiderlei Arbeiten sehr bestimmt von einander scheidet. Genau dagegen giebt die exegetische Tradition den Unterschied an. Einstimmig behaupten die Rabbinen, חֹשֵׁב sey der Kunstweber (Gebildwirker), רֹקֵם aber der Buntsticker, mit

1) Vgl. die Stellen bei Braun vestit. sacerd. Hebr. I, cp. 5. und 9., welcher behauptet, nur Wolle, nicht Leinen, hätte jene Farben angenommen.

2) Hartmann die Hebr. am Putztische I, S. 407 fg.

3) So Hartmann a. a. O. III, S. 137 fg. S. 401. II, S. 134.

der ausdrücklichen weitern Bestimmung, das Werk des erstern habe die Gebilde oder Figuren auf beiden Seiten, das des letztern nur auf einer Seite gezeigt [1]). Dieselbe Ansicht hatten auch die LXX, welche bei רֹקֵם nicht unterlassen, der ῥαφὶς, d. i. Sticknadel Erwähnung zu thun (vgl. Exod. 27, 16.: ποικιλίᾳ τοῦ ῥαφιδευτοῦ. Exod. 37., wo im Hebr. beide Worte neben einander vorkommen: ὃς ἠρχιτεκτόνησε τὰ ὑφαντὰ καὶ τὰ ῥαφιδευτὰ), während sie bei חֹשֵׁב das Weben hervorheben (Exod. 28, 6.: ἔργον ὑφαντὸν ποικιλτοῦ, ebenso 39, 8. 26, 1. und 31. 36, 35. 39, 3. 28, 8.). Zu vergleichen ist auch das offenbar von רָקַם gebildete *recamare* der Spanier, und *ricamare* der Italiener, welche beide Worte „sticken" heifsen. Die ältern christlichen Gelehrten sind dieser Unterscheidung gefolgt, die sie auch sehr gründlich zu vertheidigen wufsten [2]). In neuerer Zeit ist sie aber verworfen worden. Der erste, der sie bestritt, war unsers Wissens Hartmann, dessen Ansicht wir so eben angeführt haben. Die Hauptgründe gegen die ältere Meinung [3]) sind folgende zwei: רֹקֵם vom Sticker zu verstehen, verbiete durchaus Ps. 139, 15., wo dieses Wort von der künstlichen Bildung des menschlichen Körpers gebraucht werde; sodann sey die Kunst zu sticken im frühern Alterthum überhaupt und den Hebräern gänzlich unbekannt gewesen. Der erste Grund hat auch Gesenius, de Wette und Rosenmüller bewogen, die ältere Erklärung zu verwerfen. Allein die Psalmstelle beweist nichts, denn רָקַם

1) Talmud Joma 9.: רקם *est opus, quod fit acu* (מחט), *ideoque figuram unam* (d. i. nur auf einer Seite) *tantum habet;* חשב *est opus textoris* (ארג) *ideoque duas habet figuras.* — Jarchi zu Exod. 26, 36.: רקם *est illud, cujus figurae fiunt opere acus,* und zu Exod. 26, 1.: *Cherubim figuras habent per texturam, non arte Phrygionum, quia hoc est opus acus, sed per texturam, et quidem ab utraque parte.* — Maimonides de vas. sanct. 8. *Ubicunque in lege dicitur opus rokem, id intelligendum est, quod picturae, quae fiunt in tela, ab unico latere telae tantum conspiciantur; at opus choscheb, quod figurae conspiciantur ab utroque latere, ante et pone.* Ebenso Abenesra zu Exod. 26, 1. — Jarchi meint sogar, die doppelten Gebilde seyen auf der Rückseite andere, als auf der Vorderseite gewesen.

2) Braun vest. Sacerd. Hebr. I, cp. 17. pag. 297 sqq.

3) Ein unbegreiflicher Verstofs ist es, dafs Hartmann sich so nachdrücklich auf das Zeugnifs der LXX beruft, die doch so bestimmt als möglich die Erklärung aussprechen, welche er bestreitet. Nicht viel mehr hat es mit dem Berufen auf Philo und Josephus auf sich. Philo nennt vielmehr das Werk des חֹשֵׁב wie die LXX ὕφασμα, und Josephus den innern Vorhang (des Tempels) ein Babylonisches Werk, d. i. gewoben. (Bell. Jud. 5. pag. 856.)

heiſst überhaupt bunt machen, und wird eben sowohl von natürlich als von künstlich bunten Dingen gebraucht, ganz abgesehen davon, ob sie gewoben oder gestickt sind. So z. B. erklären die jüdischen Ausleger, die doch רֹקֵם entschieden für den Buntsticker halten, den Ausdruck חֲבַרְבֻּרֹת Jer. 13, 23.: Flecken des Panthers, durch שלטי רקמתיה; ganz analog kann ja auch das Verschiedenfarbige des menschlichen Leibes, besonders der Eingeweide durch רקם bezeichnet werden, ohne daſs dabei an Weben oder Sticken gedacht ist. V. 14. ist eigentlich vom künstlichen Bau des Körpers die Rede, V. 15. weist dann auf das Farbenspiel hin. Dieses soll hervorgehoben werden, nicht aber das Gewobene im Gegensatz gegen das Gestickte. Offenbar kann also aus dieser Stelle nichts gegen die speciellere Bedeutung von רֹקֵם, die es im Exodus hat, wenn es neben חֹשֵׁב steht, geschlossen werden. Uebrigens haben auch neuere Ausleger die ältere Erklärung an der Psalmstelle beibehalten [1]. Etwas scheinbarer ist der zweite Grund. Allein auch er verliert alles Gewicht, wenn wir hören, daſs schon zu Homers Zeiten man einen Unterschied zwischen gewobenen und gestickten bunten Zeuchen machte, die erstern Babylonische, die letztern Phrygische nannte [2]. Daraus, daſs wir in der Bibel sonst keine ausdrückliche Erwähnung des Stickens finden, folgt noch nicht, daſs die Hebräer damit völlig unbekannt waren. Die Nadel selbst kommt auch nirgends vor, und doch wird Niemand daraus schlieſsen wollen, daſs man ihren Gebrauch gar nicht kannte. Wie läſst sich überhaupt beweisen, was der in der Aegyptischen Hauptstadt erzogene Mose von solchen Dingen kannte, und was nicht? Wäre man gewohnt gewesen, unter רֹקֵם nur einen Weber zu verstehen, wie kämen dann die Spanier zu ihrem *recamare*? Kurz ich finde nichts, was jener uralten exegetischen Tradition mit Grund entgegen gehalten werden könnte, und sehe mich veranlaſst, wenigstens dasjenige davon

1) Paulus philolog. Clavis über die Psalmen S. 498.

2) Plin. hist. nat. 8, 48. *Diversos colores intexere Babylon maxime celebravit et nomen imposuit pictas vestes jam apud Homerum fuisse unde triumphales natae. Acu facere id Phryges invenerunt, ideoque Phrygiones appellatae sunt.* — Tertull. de hab. mul. *Age nunc si ab initio rerum et Milesii oves tonderent, et Seres arbores nerent, et Tyrii tingerent et Phryges insuerunt, et Babylonii intexerunt.* — Bochart Phaleg. I, 6. pag. 33. — Heeren Ideen II, 2. S. 869.

festzuhalten, dafs die Gebilde, die der חֹשֵׁב verfertigte, auf beiden Seiten, die des רֹקֵם aber nur auf einer Seite des Zeuches sich dem Auge darstellten. Diefs hat auch Rosenmüller, obwohl er wegen Ps. 139. den רֹקֵם nicht für einen Sticker glaubt halten zu dürfen, aus der jüdischen Tradition aufgenommen [1]).

c. Härene Zeuche. Die Teppiche der zweiteu Decke d. h. derjenigen, welche unmittelbar über der kostbaren innern lag, sollten von עִזִּים verfertigt werden, worunter nicht etwa Ziegenfelle, sondern Ziegenhaare zu verstehen sind, wie z. B. aus Num. 31, 10. erhellt. Vgl. Exod. 35, 26. 26, 7. 36. 14, 4. 1 Sam. 19, 13. Die LXX: τρίχες αἴγειαι. Von Alters her pflegte man im Orient Böcke und Ziegen zu scheeren und aus ihren Haaren gröbere und feinere Zeuche zu verfertigen [2]). Da diese Zeuche, besonders die gröberen, sehr stark und regendicht sind, so bediente man sich ihrer vorzüglich zu Zeltdecken, welche Sitte sich bis jetzt im Orient erhalten hat [3]). Hier, bei der Decke der Stiftshütte haben wir offenbar nicht an jene gröbere Zeuche, wie man sie aus den Haaren der שְׂעִרִים vorzüglich auch zu Trauerkleidern verfertigte, zn denken, sondern an eine feinere Gattung. Diefs liegt gewissermafsen schon in dem Ausdruck עִזִּים [4]), sodann hatte ja diese Decke nicht den Zweck, gegen den Regen zu schützen, vielmehr bekam sie selbst zum Schutz gegen das Wetter noch zwei lederne Ueberzüge, die ganz überflüssig gewesen wären, wenn sie hätte die Stelle der gewöhnlichen Zeltdecken vertreten sollen; sie war also wohl von solchen Ziegenhaaren, aus welchen die bessern Kleidungsstücke verfertigt wurden, und die man auskämmte [5]). Jene gröberen Zeuche aus den Haaren der שְׂעִרִים waren schwarz, auch die Zeltdecken der nomadischen Araber hatten diese Farbe. Hohel. 1, 5. Daraus folgt aber na-

1) Rosenmüller, Scholia in Exod. 26, 1 und 36.

2) Vgl. die Stellen alter Autoren bei Bochart Hieroz. I, 2, 51. pag. 625. — Braun vest. Sac. Hebr. I, 9.

3) Arvieux, Sitten der Beduinen-Araber. S. 75. sagt von diesen Zeltdecken: „Sie sind stark, dicht und so gespannt, dafs der längste und stärkste Regen nicht durchdringen kann.“ Dasselbe bezeugt Höst in den Nachrichten von Marokos und Fefs S. 127.

4) Jarchi zu Exod. 25, 4. erklärt das Wort durch: מנוצה של עזים d. i. *plumae caprarum*, die ganz jungen, zartesten, feinsten Haare.

5) Vgl. die Stelle aus Busbeq's türkischer Reisebeschreibung S. 122. bei Lundius Jüdische Heiligthümer S. 20.

türlich nicht, dafs auch die härene Decke der Stiftshütte schwarz war. Gerade weil diese Farbe als etwas Charakteristisches der Wohnungen Kedar's angegeben wird, läfst sich schliefsen, dafs nicht alle Zeltdecken diese Farbe hatten. Wohl sind die Ziegen im Orient zum gröfsern Theil schwarz, jedoch nicht alle, es giebt auch hellröthliche, wie die Syrischen [1], und glänzend silberweifse, wie die Angorischen [2]. Da sich an der Stiftshütte nirgends etwas schwarzes findet und die schwarze Farbe, wie wir noch sehen werden, eine Bedeutung hatte, die sich nichts weniger als für die Stätte der Reinheit und Heiligkeit, des Heils und der Freude pafste, so stehe ich nicht an, mit Michaelis und Rosenmüller hier an die glänzend weifsen Haare der Angorischen Ziegen zu denken [3].

IV. Leder. Zweierlei Gattung Leder wird unter dem Baumaterial der St. H. genannt:

a. Widderleder. Die unmittelbar über der ziegenhärenen Decke liegende sollte nach Exod. 26, 14. aus Widderfellen אֵילִם עֹרֹת bestehen, die aber noch die nähere Bestimmung מְאָדָּמִים erhalten. Diefs verbindet Lundius unmittelbar auch dem Sinne nach mit אֵילִם und meint, die Felle hätten ihre natürliche röthliche Wolle gehabt, durch welche dann auch der Regen um so besser abgehalten worden sey [4]. Allein, wie auch sonst, mufs hier das Adjectiv auf das erste Substantiv, also auf עֹרֹת dem Sinne nach bezogen werden, vgl. 1 Sam. 2, 4. [5]) und man hat also zu übersetzen: rothe (d. i. rothgefärbte) Widderfelle. So fassen es auch die LXX (δέρματα κριῶν ἠρυθροδανωμένα) und die jüdischen Ausleger [6]. Ueber das Roth dieser Felle im folgenden Kapitel.

b. Tachaschleder. Hieraus sollte nach Exod. 26, 14. die oberste Decke der St. H. bestehen; die Urkunde drückt sich aus

1) Russel, Naturgeschichte von Aleppo II, S. 12. bei Rosenmüller, Alterthumskunde IV, 2. S. 85.

2) Donat, Phys. sacra II, 276.

3) Rosenmüller, Schol. in Exod. 267: *Pili ejus subtilissimi candorem referunt argenteum.*

4) Lundius a. a. O.

5) Ewald, Grammatik §. 570. von Bohlen Genesis, zu Kap. 4, 10.

6) Jarchi in Exod. 25, 5: *Tinctae fuerunt (pelles) rubro colore postquam elaboratae erant.* Er meint, wenn an natürlich rothe Farbe zu denken wäre, hätte Moses אדומים statt מאדמים schreiben müssen.

עֹרוֹת תְּחָשִׁים. Das Wort תַּחַשׁ ist ein sehr schwieriges Wort. Darüber ist man jetzt vollkommen einverstanden, dafs es Name eines Thieres ist, was auch schon der Talmud behauptet [1]); aber was für ein Thier darunter zu verstehen, hat bis jetzt noch nicht zur Evidenz gebracht werden können. Ob es nach Luther ein Dachs, oder nach den Talmudisten eine Art Marder, oder nach Ödmann ein Delphin, oder nach Gesenius und de Wette ein Seehund sey, können wir hier nicht entscheiden, und ist auch für unsern Zweck ziemlich gleichgültig [2]). Wichtiger ist, dafs sämmtliche alte Uebersetzungen unter תחש eine Farbe verstehen, und zwar die Hyacinth-Farbe, תְּכֵלֶת, die auch sonst so häufig bei der Stiftshütte vorkommt. Philo und Josephus stimmen damit überein [3]), und es ist durchaus kein Grund vorhanden, die Richtigkeit dieser Erklärung zu bezweifeln. Die Stelle Ezech. 16, 10. wo unter den weiblichen Prachtkleidungsstücken auch Tachaschschuhe genannt sind, wird immer ein Beweis bleiben, dafs man an ein künstlich zubereitetes gefärbtes Leder zu denken habe. Da nun aber תחש jedenfalls Name eines Thieres ist (schon der Exod. 26, 14. gebrauchte Plural des Wortes erlaubt nicht, es nur als Farbenamen zu fassen), so scheint es das Beste, sich für ein solches Thier zu erklären, dessen Fell entweder sich am leichtesten mit Hyacinth färben liefs, oder ausschliefslich damit gefärbt wurde. Ueber die Beschaffenheit der Hyacinthfarbe aber, und ob Hartmann mit Recht das fragliche Leder „rothen Saffian" nennen konnte, ist im folg. Kap. zu reden.

Betrachten wir nunmehr die Stiftshütte überhaupt von Seiten ihres bisher beschriebenen Baumaterials, so zeigt sich von dieser Seite her das, was wir schon gelegentlich des Grundrisses bemerken mufsten, wo möglich noch deutlicher und bestimmter, ja es

1) Talmud, Schabbath. 2, 28.

2) Eine Aufzählung und Beurtheilung der verschiedenen Meinungen sammt den nähern Nachweisungen s. bei Rosenmüller in den Scholien zu Exod. 25, 5. und in der Alterthumskunde IV, 2. S. 238.

3) Vgl. Bochart, Hieroz. I, 3, 30. wo die einzelnen Uebersetzungen angeführt sind. Die LXX haben wie Aquila und Symachus δέρματα ὑακίνθινα, Ezech. 16, 10: ὑπέδυσά σε ὑάκινθον. Josephus sagt von dieser obersten ledernen Decke: τὴν χρόαν τοῖς κατὰ τὸν οὐρανὸν συμβαίνουσιν οὐδὲν ἐδόκουν διαφέρειν. Aus einem Arabischen Codex führt Bochart die Erklärung an, *pelles coloris coelestis.*

wird zur völligen Gewifsheit: dafs sie nämlich nichts weniger als den Charakter eines Aegyptischen Gebäudes hat, sondern vielmehr ganz der Asiatischen Architektur angehört. Metall und Holz, Umhänge und Zeuchtapeten machen das Baumaterial aus. Von allen diesen Bestandtheilen findet sich nun auch nicht Einer an Aegyptischen Bauwerken, während alle an Asiatischen vorkommen. Das ausschliefsliche Material der Aegyptischen Architektur und bildenden Kunst war Stein [1]), und dieses Material hatte natürlich auch auf die Struktur der Bauwerke selbst, mit der es in genauester Verbindung stand, grofsen Einflufs. Auch die Götterbilder waren immer von Stein, von ehernen, überhaupt metallenen oder hölzernen Bildsäulen findet sich keine Spur in Aegypten [2]). Nicht einmal die Decken der Tempel hatten Balken, alles war Steinmasse. Eben so wenig findet sich Gold oder Silber oder Erz an diesen Bauwerken. Wohl waren die Wände im Innern der Tempel und Palläste mit Gemälden geziert, allein diefs waren Freskogemälde, von Zeuchtapeten kommt nirgends etwas vor. Man wende dagegen nicht ein, diese Verschiedenheit des Materials habe ihren einfachen Grund darin, dafs die Stiftshütte ein bewegliches tragbares Gebäude, ein Zelttempel gewesen sey; denn aus demselben Material sind auch feststehende unbewegliche Gebäude im Orient verfertigt; unmöglich kann also die Beweglichkeit des Baues an sich jenes Material bestimmt und erfordert haben, so geeignet es auch seyn mochte. Die Beweglichkeit hatte nur auf die Bearbeitung besonders der soliden Theile des Materials Einflufs (z. B. dafs das Gerüste aus einzelnen Brettern oder Pfosten bestand, die durch Zapfen und Riegel miteinander verbunden wurden, dafs die Metallfüfse zum Einschlagen eingerichtet waren u. s. w.) nicht aber auf das Material als solches. In Asien wurden die edlen Metalle durchgängig als Baumaterial bei Tempeln und Pallästen gebraucht. So sind namentlich die Dächer meist von Gold oder übergoldet, ingleichen die Wände und Säulen. Ganz besonders zeichnen sich in dieser Hinsicht die altindischen Tempel aus, die von Gold strotzen, wovon wir bereits oben einiges angeführt haben. Wir erinnern nur an jenen Tempel in Guzurate, aus welchem Mahmud 56 Säulen von Gold wegschleppte. Noch jetzt trifft man im Orient massivgoldene Dächer und vergoldete Säulen an [3]).

1) Stieglitz, Geschichte der Baukunst S. 167 fg.

2) K. O. Müller, Archäologie der Kunst S. 244.

3) Ritter, Erdkunde von Asien. I, S. 137. 144.

Metallidole waren im Orient von jeher häufig [1]), und über die Verfertigung derselben aus Holz mit Goldüberzug haben wir in der Bibel selbst die bestimmtesten Angaben. Jer. 10, 3 fg. [2]). Der königliche Pallast zu Ekbatana, der in Syrisch-Babylonischem Geschmack erbaut war, hatte Säulen und Balken von Cedern- und Cypressenholz, alles mit Gold- und Silberblech überzogen, die Dachziegel waren ganz von Silber [3]). Wir werden in den folgenden §§. noch mehrere dergleichen Gebäude namhaft machen. Dafs endlich auch das Ausschmücken und Tapezieren mit Umhängen und Zeuchtapeten etwas charakteristisch Asiatisches ist, wissen wir schon aus dem Buch Esther Kap. 1, 6., wo aufser den bunten Teppichen, die an silbernen Ringen von den Säulen herabhiengen, auch der goldenen und silbernen Bänke im Pallaste des Ahasveros Erwähnung geschieht. Das Inwendige des Belustempel war mit Babylonischen Zeuchtapeten tapezirt, die bunt gewirkt und auf denen allerlei Wunderthiere dargestellt waren, ähnlich der innern Zeuchtapete der Stiftshütte. Mit diesen bunten Tapeten wurde aber im ganzen Orient ein bedeutender Handel getrieben [4]), und noch in neueren Zeiten pflegte man mit dergleichen das Inwendige der Zelte zu behängen [5]). Diefs mag einstweilen genug seyn, um den nichtägyptischen, vielmehr rein Orientalischen Charakter des Baustyls der Stiftshütte aufser Zweifel zu setzen. Daraus folgt jedoch noch keineswegs, dafs sie Kopie eines Phönicischen Tempels war, wie Vatke (s. oben S. 118.) will. Sie war ein Bau, der den Charakter seiner Zeit und Gegend an sich trug, wie der ganze Mosaische Cultus überhaupt, ohne jedoch das in sich aufzunehmen, was mit den Mosaischen Grundlehren in irgend einer Opposition stand und das Gepräge der Naturreligion trug. So viel dieser Bau wohl einerseits mit den Bauwerken der benachbarten Völker hinsichtlich des dazu verwendeten Materials Aehnlichkeit hatte, so wesentlich ist er doch wieder von allen hinsichtlich der durch sein Aeufseres dargestellten Bedeutung verschieden.

Was schliefslich die künstlerische Bearbeitung des Gesammtmaterials der Stiftshütte betrifft, so hat man in neuerer Zeit dieselbe den Israeliten so wenig zugetraut, dafs man sogar

1) Ritter Erdk. III, S. 74. 269 und sonst. Siehe oben unter I.

2) Müller, Archäologie der Kunst. S. 257. 262.

3) Polyb. 10, 27. Diodor. 17, 110. Müller a. a. O. S. 267.

4) Münter, Religion der Babylonier. S. 64. — Müller a. a. O. S. 258.

5) Rosenmüller, das alte und neue Morgenland IV, S. 186.

daraus einen Hauptgrund gegen das Daseyn des heiligen Gebäudes überhaupt hernahm. „Die Bearbeitung, sagt man, erfordert eine Kunstfertigkeit, die bei so rohen Nomaden, wie die Israeliten waren, undenkbar ist; bediente sich ja selbst Salomo noch fremder Künstler zum Tempelbau." Allein man geht hier offenbar zu weit, einerseits in der Ueberschätzung der künstlerischen Arbeit, andrerseits in der Geringschätzung der Kunstfertigkeit der Israeliten. Es ist gar nicht nöthig, dafs wir uns sämmtliche künstlerische Arbeit in einem hohen Grade von Vollendung denken. In Metall zu arbeiten, verstand schon das früheste Alterthum, Gen. 4, 22., und gerade die so eben besprochene Sitte, Metalle als Baumateriale und zu Bildsäulen zu gebrauchen, veranlafste nothwendig überhaupt im Orient, dafs man es bald in dergleichen Arbeiten zu einer gewissen Fertigkeit brachte. Das zur Stiftshütte verwendete Metall scheint nicht gegossen, sondern mit dem Hammer verarbeitet worden zu seyn, doch war es auch den alten Phöniciern wenigstens nicht unbekannt, Metallmassen in irdenen Formen eine bestimmte Gestalt zu geben [1]). Die Säulenfüfse zumal und die Metallplatten für die Breterwände und hölzernen Geräthe zu verfertigen, dazu gehörte doch kein so hoher Grad von Kunstfertigkeit. Und warum soll es auch nicht Einen Mann im ganzen Volke gegeben haben, der die wenigen künstlichern Arbeiten, z. B. den goldnen Leuchter und die Cherubim über der Bundeslade machen konnte? Aehnlich verhält es sich mit der Verfertigung der Zeuche. Die Weberei hatte im hohen Alterthum schon einen Grad von Vollendung, wie sie ihn kaum jetzt hat, und war das Hauptgeschäft der Frauen. Die Babylonischen Webereien und der hohe Grad ihrer Vollendung sind bekannt; einen gleich hohen Grad erreichte die Webekunst in Indien [2]); auch bei den alten Aegyptern hatte man es darin weit gebracht [3]). Byssuskleider trug man bei allen alten Völkern, auch

1) Müller a. a. O. S. 262.

2) von Bohlen, Das alte Indien II, S. 34. „Der Hindu weifs ein zerrissenes Stück Nesseltuch, welches auf Gras gelegt, nur wie ein flüchtiger Nebel erscheint, so geschickt zusammen zu fügen, dafs auch das schärfste Auge nicht die Spur entdeckt." Ueber den Handel mit indischen feinen Webereien im hohen Alterthum nach Babylon, Medien, Tyrus, Aethiopien, Arabien, Aegypten vgl. Ritter Erdkunde von Asien II, S. 437 fg.

3) Aus Minutolis Reisen führt Heeren (Ideen II, 2. S. 369) die Worte an: „An mehreren Farben altägyptischer Zeuche bemerkt man, dafs der Byssus schon vor dem Weben in der Wolle gefärbt wurde," und bemerkt dazu: „Schon im Mosaischen Zeitalter hatten diese Manufakturen in Aegypten eine bewundernswürdige Vollkommen-

bei den Israeliten; sollen nun diese nicht einmal das gekonnt haben, was auch das roheste Volk kann, nämlich sich seine Kleidungsstücke selbst verfertigen? Was trieben denn die Israelitischen Weiber vor dem Auszug aus Aegypten? Und wenn wir nun nicht werden umhin können, den Israeliten die Kunst, Byssus zu weben, zuzugestehen, warum soll es dann nicht auch Einzelne gegeben haben, die etwas weitere Fortschritte gemacht und auch die Buntweberei erlernt hatten? War in Aegypten die Kunstweberei so sehr verbreitet, so sehe ich nicht ein, warum die Israeliten, da sie ja so viel aus Aegypten sollen mitgebracht haben, nicht auch hierin Einiges von den Aegyptern konnten gelernt haben. Mag in der Folgezeit, besonders unter den Richtern die Rohheit grofs gewesen seyn, so dürfen wir doch gerade unmittelbar nach dem Auszuge aus Aegypten noch mehr Kunstfertigkeit wenigstens bei Einzelnen voraussetzen. Auch spricht die Urkunde in der That nur von Einzelnen, die zu dergleichen Arbeiten fähig gewesen seyen, ohne also dem Volke im Ganzen Kunstsinn oder Kunstfertigkeit zuzuschreiben. E i n Mann, Bezaleel, stand an der Spitze der Arbeiter und leitete das ganze Werk. Exod. 31, 1 fg. Und wenn wir die aufserordentliche Erscheinung eines Mose unter den Israeliten nicht leugnen können, warum wollen wir ihnen denn einen Bezaleel absprechen? So gut Mose gewifs nicht erst in der Wüste über religiöse Institutionen für sein Volk nachzudenken anfleng und also auch den Plan zu einem Heiligthum schon früher fafste, so gut konnte er sich auch schon vorher nach tüchtigen Arbeitern umgesehen haben. Hauptsache bleibt übrigens immer der ganze Plan des Gebäudes und die ihm zu Grunde liegende Idee, und diese war ja nicht eine Erfindung Israelitischer Künstler, sondern rührte von Mose selbst her, der dazu auf aufserordentlichem Wege gekommen war. War einmal der Plan und Entwurf da, so erforderte die Ausführung keine so grofse, aufsergewöhnliche Kunstfertigkeit. Die Erbauung des Salomonischen Tempels kann in dieser Hinsicht nicht mit der Stiftshütte zusammengestellt werden, denn dazu waren ungleich mehr eigentlich architectonische Kenntnisse nöthig, welche unter den Israeliten zu Salomo's Zeit viel eher fehlen konnten, als zur Zeit des Auszugs aus Aegypten die-

heit erhalten, wovon, n e b s t v i e l e n a n d e r n, die Decken und Teppiche an der Stiftshütte ein auffallendes Beispiel geben. Man verfertigte dieselben bis an 100 Ellen lang, und viele darunter wurden mit Stickereien, entweder von farbigen Fäden oder auch Golddrath ausgeschmückt (Man sehe Goguet II, 86 ff.)."

jenige künstlerische Geschicklichkeit, welche die Ausführung des Entwurfs der Stiftshütte verlangte. — Die Frage, woher wohl die Israeliten jene kostbaren Zeuchstoffe erhielten, fällt so ziemlich mit der hinsichtlich des Vorrathes an edlen Metallen zusammen. Es ist jedenfalls eine sehr gewagte Sache, ihnen den Besitz solcher Stoffe abzusprechen, mit welchen im hohen Alterthum schon der ausgebreitetste Handel getrieben wurde. Gerade jene Gegend, wo sie sich zur Zeit der Errichtung der Stiftshütte befanden, wurde vielfach von Handelsreisenden durchzogen. Was sie nicht mit aus Aegypten gebracht, konnten sie recht gut erst am Sinai durch Kauf erworben haben.

§. 2.

Bedeutung der Baustoffe.

Ob dem Baumateriale überhaupt Bedeutsamkeit zukomme, wird wohl nach den bisherigen Ergebnissen über die Bestimmung und Bedeutung unsres heiligen Gebäudes keiner ausführlichen Nachweisung mehr bedürfen. Das Erste, was sich uns hinsichtlich dieses Materials bemerklich macht, ist seine Mannigfaltigkeit, und schon diese wird sich niemals irgend befriedigend erklären lassen, wenn man nur von dem Princip äufserer Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit, oder blofser Pracht ausgeht. Ein oberflächlicher Blick schon zeigt die Absichtlichkeit, mit welcher die einzelnen Stoffe, namentlich die Metalle vertheilt und verwendet sind. Warum z. B. haben die Eingangssäulen der Wohnung eherne Fufsgestelle und nicht wie sonst die ganze Wohnung silberne? Warum hat die härene Decke nicht silberne Haken, sondern eherne? warum überhaupt so viel Metall an dem ganzen Baue? Auf diese und ähnliche Fragen läfst sich nur antworten, wenn wir dem Material Bedeutsamkeit zuschreiben. Uebrigens folgt diese schon unmittelbar aus der Bedeutsamkeit des Grundrisses, denn das Baumaterial realisirt denselben erst und steht also mit ihm in der allergenauesten Verbindung. So gewifs der Grundrifs bedeutsam ist, mufs es daher auch das ihn realisirende Material seyn.

I. Die Metalle. Dafs das Alterthum von den Metallen überhaupt einen symbolischen Gebrauch machte, ist eine hinreichend bestätigte Thatsache. Es müfste eher auffallen, wenn man überall in allem Realen das Ideale, im Irdischen das Gegenbild des Himmlischen erblickte, und nicht auch die durch ihren leuchtenden Glanz und hohen Werth so hervorstechenden Metalle in den Kreis dieser Anschauung gezogen hätte. Wenn dem ganzen Al-

terthum, insbesondere aber dem Orient der Begriff „Licht," so verschieden man ihn auch auffaſste, ein religiöser Grundbegriff ist, so daſs namentlich in allen Sabäischen oder siderischen Religionen auf ihn Alles zurückgeführt wird, so muſsten jener allgemeinen symbolischen Anschauung gemäſs zuerst diejenigen Dinge als Symbole erscheinen und eine religiöse Wichtigkeit erhalten, welche die Natur und das Wesen des Lichtes irgendwie an sich tragen. Zu diesen gehören aber nächst den Gestirnen und dem elementarischen Feuer, welche in allen alten Religionen als Grund- und Ursymbole auftreten, die Metalle und Edelsteine, deren Wesen Glanz, Helle, Licht ist. Was die Gestirne am nächtlichen Himmel, das sind die glänzenden, leuchtenden Metalle und Edelsteine auf dem dunklen Grund der Erde, sie sind die irdischen Lichtsammler, der Erde Augen (vgl. αὐγή, d. i. Glanz) [1]. Es läſst sich erwarten, daſs man in den Naturreligionen, die den Begriff Licht hauptsächlich an den gestirnten Himmel fixirten und welchen dieser das Götterreich selbst war, jene irdischen Lichtsammler mit den himmlischen, mit den Gestirnen, in Verbindung brachte. Dem Sabäismus, der vor allem gewohnt war den Himmel als Lichtreich, als Quelle aller Lichter, zu betrachten, muſste eine solche Beziehung der Metalle und Edelsteine auf die Gestirne vorzüglich nahe liegen. Und da nun der alte Sternen- und Lichtkultus sich in der Sonne und den Planeten concentrirte, so lieſs man namentlich diesen die verschiedenen Metalle und Edelsteine entsprechen, und weihete also jedem Hauptgestirne sein Metall, je nach dem verschiedenen Grade des Lichtes oder einer weitern damit verbundenen Eigenschaft [2]. Hierin liegt denn der Grund, warum man die Bilder der Götter meist von Metall verfertigte, oder wenn sie von Holz waren, wenigstens mit Metall überzog, denn jede Gottheit ist eo ipso ein Lichtwesen, Licht ist die göttliche Natur. In Indien trifft man daher keine andere, als entweder ganz metallene oder doch mit Metall überzogene Götterbilder an, wie bereits im vorigen §. bemerkt wurde. Zugleich wurden diese Metallbilder auch mit Edelsteinen ausgeziert. So befanden sich in dem Tempel zu Ma-

1) Baur, Symbolik I, S. 202 fg. — Fr. v. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. S. 181.

2) Eustathius in Iliad. 1, 24: διὰ τὸ καὶ τὸ μέταλλον τοῦ Χρυσοῦ Ἡλίῳ παρὰ τῶν παλαίων ἀνατίθεσαι, ὡς τῇ Σηλήνῃ τὸ ἄργυρον, καὶ ἑτέρῳ τῶν πλανήτων ἄλλό τι. — Das Scholion zu Pindar Isthm. 5 sagt: Ἑκάστῳ δὲ τῶν ἀστέρων ὕλη τὶς ἀνάγεται. Ἡλίῳ μὲν ὁ Χρυσὸς· Σηλήνῃ δὲ ὁ ἄργυρος· Ἄρεϊ σιδηρος· Κρόνῳ μόλιβδος· Διΐ ἤλεκτρος· Ἑρμῇ κασσίτερος· Ἀφροδίτῃ Χαλκός. Vgl. auch v. Bohlen das alte Indien. II, S. 252. — Beckmann Beiträge zur Geschichte der Erfindungen III, S. 356. 364.

thura fünf goldene Idole, ihre Augen waren, was sehr bezeichnend ist, Edelsteine, nämlich Rubinen im Werth von 50,000 Denaren (22,333 Pfd. Sterling); an einem andern goldenen Idole war ein Sapphir von 400 Miskal Gewicht. Aufserdem erbeuteten dort die Muhamedanischen Eroberer über hundert silberne Götterbilder [1]. Die Statue im Tempel des Jagannatha war von Sandelholz mit Gold überzogen und hatte gleichfalls statt der Augen zwei ungeheure Diamanten [2]. Noch sind in den Ländern, die Religion und Cultus aus Indien haben, die Metallidole die gewöhnlichen, wobei man sich in der Wahl des Metalls nach der Verschiedenheit des Wesens einer Gottheit richtet. So liefs der König von Kaschmir, Lalita Ditya, der überhaupt viele Tempel und Palläste bauete, auch zahlreiche Metallbilder verfertigen, und zwar die des Hari von Gold, des Parihasa (Wischnu) von Silber, des Buddha von Kupfer [3]. Auch einzelne Theile der Götterbilder oder ihre Embleme und Attribute verfertigte man von verschiedenem Metall. So trug Hekate im Neumond goldene, im Vollmond eherne Schue [4]; des Olympischen Jupiters Scepter war aus verschiedenen Metallen zusammengesetzt [5]; der altrussische Gott Perun hatte einen Kopf von Silber, einen Bart von Gold und Füfse von Eisen [6]. Vorzüglich aber brachte man die Symbolik der Metalle und Edelsteine bei Darstellung der Planetengötter in Anwendung. Das Bild des Aegyptischen Serapis setzte man aus den sieben verschiedenen, den Planeten geweihten Metallen zusammen [7]. Besonders verdienen aber in dieser Beziehung die Bilder der Planetengötter bei den Sabäern und Chaldäern Aufmerksamkeit. Nicht nur hatte jeder derselben sein bedeutsam geformtes Haus und seine bedeutsame Gestalt, sondern das Bild war auch seinem Stoffe nach symbolisch. Das Bild der Sonne war von Gold, mit goldener Krone und goldenem Scepter, ihre Diener trugen goldene Ringe, die Tempelkuppel war mit Gold bedeckt, ihr Edelstein der Diamant; das Bild des Mondes war von Silber, sein Tempel hatte silberne Tafeln, die Diener silberne Ringe, sein Edelstein der Rubin; das Bild des Jupiter

1) Ritter, Erdkunde von Asien IV, S. 500.
2) Tavernier und Dow bei v. Bohlen das a. I. II, S. 198.
3) Ritter, Erdkunde von Asien II, S. 1105.
4) Porphyrius bei Euseb. praep. evgl. 3, 11.
5) Winkelmann, Versuch einer Allegorie §. 337.
6) Mone, Geschichte des nordischen Heidenthums S. 119.
7) Görres, Myth. Gesch. II, S. 384.

war von Zinn, sein Edelstein der Smaragd; Mars war von Eisen, sein Edelstein der Sardonyx; Venus von Erz, das Innere ihres Tempels zeigte Krystall, ihre Priester trugen Perlenkronen; Saturn war von gemischtem Metall u. s. w. [1]). Die Orientalischen Lichtsysteme waren immer zugleich Emanationssysteme, womit natürlich wieder jene allgemeine Vorstellung von allmähliger Verschlimmerung zusammenhieng. Je weiter der Strom des Lichtes sich von seinem Urquell entfernt, desto trüber und mangelhafter wird das Licht; das ganze Lichtreich bewegt sich somit in verschiedenen Lichtstufen. Aus dieser Ideenverbindung rührt die bekannte Bezeichnung der verschiedenen Zeitalter nach den Metallen: das goldene, silberne, eherne Zeitalter. Die Thibetanische Lehre theilt die ganze Welt in fünf Theile; davon beherrscht zwei der König des Erzes, drei der König des Silbers, der höchste Herrscher, der König über Alles, der seinen Thron auf dem Righiel hat, ist der König des Goldes [2]). Wie die Vorstellung von den Lichtstufen der Wesenleiter in Verbindung mit den Planeten und ihren Metallen gebracht wurde, zeigt am besten jene merkwürdige von Zoroaster angelegte Mithrashöhle, in welcher die ganze Schöpfung der Welt, wie auch die Läuterung der Seele, ihr Wandern von Stufe zu Stufe durch die verschiedenen Lichtregionen dargestellt war. Hier war aufser dem, was schon oben Kap. 1, §. 3. S. 97. davon erwähnt ist, ein Stufengang mit sieben Stufen oder Pforten, eine Stufenleiter angebracht, an welcher die Wanderung und das Steigen der Seelen von einem Planeten zum andern bis zum Gorotman, dem höchsten Himmel, der Wohnung Ormuzds, verdeutlicht werden sollte. Diese Stufenleiter war nun von verschiedenem Metall. Die unterste Stufe von Blei stellte den Saturn vor mit Beziehung auf die Schwerfälligkeit und die Langsamkeit seines Laufs; die zweite von Zinn wies auf die Venus hin vermöge der mit dem Glanze verbundenen Weicheit dieses Metalls; die dritte von Erz bezeichnete den Jupiter, wobei die Härte, Stetigkeit und Festigkeit des Erzes berücksichtigt war; die vierte von Eisen war dem Hermes geweiht, als dem grofsen Werkmeister und Künstler; die fünfte gehörte dem Mars an und war von gemischtem Metall (κεραστοῦ νομίσματος), anzudeuten die aus der Mischung hervorgehende Ungleichheit und Unregelmäfsigkeit; die

1) Norberg, Onomast. Cod. Nazar. pag. 4. 10. 30. 77. 97. 107. 137. — Görres a. a. O. I, S. 290—300. — Maimonid. More neb. 3, 29. ed. Buxt. pag. 423.

2) Görres, Mythengeschichte I, S. 159.

sechste von Silber bildete den Mond und die siebente von Gold die Sonne ab, wobei nächst dem Glanze überhaupt, die Farbe dieser Metalle maafsgebend war [1]).

Dafs nun auch die Hebräer einen symbolischen Gebrauch von den Metallen und Edelsteinen machten, läfst sich theils wegen der allgemeinen symbolischen Grundanschauung, theils wegen des durch dieselben symbolisirten Grundbegriffs von selbst erwarten. „Wie das Licht als das reinste und einfachste stehen bleibt, auch wenn die Naturreligion zur Naturphilosophie hinaufgeläutert wird, so wird dasselbe Bild auch weder vom Mosaismus noch vom Christenthum verschmäht, und dafs Gott ein Licht sey, ist der Hymnenlaut, in welchen alle Religionen zusammenstimmen" [2]). Bei himmlischen Erscheinungen kommen daher die leuchtenden glänzenden Metalle wie auch die Edelsteine vor, um das himmlische göttliche Licht, den höhern Lichtglanz zu symbolisiren. So z. B. Exod. 24, 10. heifst es: „Und sie schaueten den Gott Israels, und unter seinen Füfsen war es wie Arbeit von durchsichtigem Sapphir und wie der Himmel selbst im Glanze (טֹהַר);" auch Ezechiel beschreibt den Thron Jehova's und die ganze himmlische Erscheinung, die er in Vision schaut, unter Bildern von Metallen und Edelsteinen. Nach Kap. 1, 4. sieht er eine grofse Wolke, die Feuer in sich enthält, ringsum von Glanz umgeben, und in der Mitte Etwas, „wie Glanz- (oder Gold) Erz;" die Füfse der Cherubim glänzten wie „der Schimmer von polirtem Erz" (V. 7.). Alles war glänzend und leuchtend; das Wagenwerk mit seinen Rädern „wie der Schimmer des Tarschisch" (Chrysolith) V. 16. Ueber den Häuptern der Cherubim war eine Wölbung, „wie der Schimmer von glänzendem Krystall," V. 22. Oberhalb dieser Wölbung endlich der Thron Jehova's, „wie Sapphir," V. 26., und der Prophet sah etwas schimmern, wie „glühendes Erz," V. 27. Vgl. auch Kap. 28, 13. 14. 16. Damit sind die symbolischen Gestalten bei Daniel zu vergleichen. Nach Kap. 10, 5 fg. sah der Prophet einen Mann mit einem Gürtel von Gold, sein Leib war wie Chrysolith, seine Arme und Füfse wie der Schimmer von polirtem Erz, sein Angesicht wie Blitz. Auch das Monarchienbild Kap. 2, 32. (das Haupt von feinem Gold, die Arme und Brust von Silber, der Bauch und die Lenden von Erz, die Schenkel von Eisen)

1) Origen. c. Cels. 6, 22. wo Celsus die angeführte Bedeutung der Metalle selbst angiebt.

2) Baur, Symbolik I, S. 204.

zeigt, mag auch seine Bedeutung seyn, welche es will, doch immerhin, dafs die Hebräer mit der Symbolik der Metalle wohl bekannt waren. Sehr deutlich finden wir dieselbe in der Apokalypse wieder. Die Erscheinung des Menschensohns Kap. 1, 14. hat einen Gürtel von Gold, Augen wie Feuerflammen, und Füfse wie Silbererz, das im Ofen glüht. (Vgl. Kap. 2, 18.) Der Thron Gottes war anzusehen wie Jaspis und Sardis, umgeben von einem Regenbogen, ähnlich dem Smaragd; vor dem Thron ein Krystallmeer. Die heilige Stadt, die vom Himmel herabkommt, ist ganz von Gold und Edelsteinen gebaut, Kap. 21, 10. 18 fg. — Die hebräische Metallsymbolik ist jedoch von der heidnischen insofern wesentlich verschieden, als sie die Metalle keineswegs mit den Gestirnen in Verbindung bringt. Der Hebraismus verleugnet vielmehr auch hier seinen Standpunkt nicht. Während die Metalle in den Naturreligionen zunächst auf das natürliche, kosmische Licht hinweisen, also reale Bedeutung haben, sind sie im Mosaismus Symbole des göttlichen Lichtes selbst, die Beziehung aufs kosmische Licht fehlt gänzlich, und die ideale Bedeutung tritt ausschliefslich hervor.

Die Bedeutung der einzelnen Metalle läfst sich, wie aus dem Bisherigen von selbst folgt, nur richtig finden, wenn man den Hauptbegriff, den sie im Allgemeinen symbolisiren, streng fest hält. Wenn also alle überhaupt auf den Begriff „Licht" hinweisen, so werden die einzelnen in ihrer Verschiedenheit nothwendig nur verschiedenes Licht bezeichnen, also, wie sie selbst stufenweise verschieden sind, verschiedene Stufen des Lichts darstellen. Hier können wir uns nur auf die drei einzelnen Metalle einlassen, welche im Bau der Stiftshütte vorkommen, Gold, Silber, Erz. —

a. Das Gold ist die höchste Metallstufe, weil es in sich die Natur und das Wesen des himmlischen und göttlichen Lichtes am vollkommensten darstellt. Am wichtigsten unter den biblischen Stellen ist in dieser Hinsicht Hiob 37, 22. Dort wird Gottes Macht und Herrlichkeit, wie sie sich besonders am Himmel zeigt, geschildert. Schon V. 18. findet sich die Vergleichung des Himmelsgewölbes (רָקִיעַ) mit einem Metallspiegel, von V. 21. an lauten dann die Worte: „Nicht sieht man Licht (אוֹר), es leuchtet (glänzt בָּהִיר) unter Wolken; es geht ein Wind darüber hin, und reinigt sie (klärt sie auf תְּטַהֲרֵם). Von Norden kommt Gold, um (עַל) Gott majestätischer Glanz (נוֹרָא הוֹד)." Hier wird unter Gold der wolkenlose, klare und reine Himmel verstanden,

und mit Gold in Apposition oder als Synonyma stehn die Ausdrücke „Licht“ und „majestätischer Glanz.“ Diefs dem Licht und Glanz adäquate Gold hat noch die Prädikate der Reinheit und Majestät. Von der Reinheit des Lichts steht dann derselbe Ausdruck, der auch dem Gold der Stiftshütte stets beigegeben ist; טָהוֹר, welcher wie זֹהַר auch geradezu vom Himmel gebraucht wird. Exod. 24, 10. Ezech. 8, 2. Dan. 12, 3. Das Prädikat der Majestät נוֹרָא, das nur mittelbar sich auf אוֹר bezieht, und zunächst dem sonst stets vom Glanz der Herrschaft gebrauchten und oft selbst Herrlichkeit, Majestät heifsenden הוֹד (Ps. 21, 6. 96, 6. 104, 1. 111, 3. Hiob 40, 10.) beigegeben ist, drückt nicht sowohl das Erhabene und Majestätische des Lichtes aus, als vielmehr das Furchtbare, Schreckende, Ueberwältigende. (Vgl. Joel 2, 11. 3, 4.) Das Licht und der Glanz um Gott ist so grofs und überwältigend, dafs kein menschliches Auge ihn ertragen kann*). Die drei Haupteigenschaften, welche das Licht in sich vereinigt, Reinheit, Erhabenheit (Majestät) und blendender, überwältigender Glanz, vereinigt auch symbolisch das Gold in sich, es ist Symbol des höchsten, vollkommensten Lichtes, und kommt darum der Gottheit als solcher ganz besonders zu, es ist das eigentlich göttliche, himmlische Metall. Man verband daher im hohen Alterthum mit dem Golde immer die Vorstellung von Heiligkeit, und verarbeitete es zu heiligen Geräthen. Das Geld, die Münze, als zum profanen Verkehr bestimmt, war meist Silber, wenigstens trifft man vor David keine Goldmünzen an. In den Naturreligionen ist das Gold stets der höchsten Gottheit und deren Repräsentanten der Sonne beigelegt, wie wir zum Theil aus den angeführten Beispielen bereits ersehen haben. Besonders verdient in dieser Hinsicht die Persische Symbolik, die ja ganz in dem Dienste der Lichtreligion stand, Erwähnung. Im Zendavesta sind die Ausdrücke Gold, golden, goldfarbig und goldglänzend ganz Synonym mit göttlich und himmlisch, und ein stetes Prädikat aller göttlichen und himmlischen Dinge. Ormuzd thront im Gorotman auf einem „Goldthron,“ das göttliche, himmlische Urwasser heifst das „Goldwasser,“ ist

*) Umbreit bemerkt zur Stelle: „die unausgeführte aber leicht verständliche Vergleichung ist genau so zu stellen: Gleich wie das Sonnenlicht wenn es aus dieser Wolkenverhüllung plötzlich hervortritt, desto stärker das Auge des Menschen blendet, eben so würde die verborgene Majestät Gottes, wenn sie mit einem Male in aller Herrlichkeit dem Sterblichen erschiene, sein Gesicht mit Dunkel umhüllen.“ — Bei den Arabern heifst זהב geradezu *oculos habere praestrictos.* Schultens in Job. 30. 141.

„goldfarbig," und ergiefst sich vom Goldberg Albordj in 100,000 Goldkanäle. Hom, von dem alles Leben ausgeht, heifst „der grofse Goldhom," sehr häufig auch: „reiner goldglänzender Hom." Wie das Feuer, so betrachtet der Parse auch das Gold stets mit einer religiösen Ehrfurcht, er gebrauchte es daher so wenig wie jenes bei Beerdigung der Todten, denn „Licht, Feuer und Goldglanz drückt ihm Leben und Reinigkeit, Tod hingegen alles Unreine aus." Es ist daher dem Parsen überhaupt Sünde, wenn er die Metalle nicht rein und in gutem Stand bewahrt [1]). Jene besonders im Orient heimische Vorstellung von den Königen oder Herrschern der Erde, als Stellvertretern und Repräsentanten der Gottheit, als Göttern der Erde, die wir schon so oft erwähnen mufsten, brachte es auch mit, dafs das der Gottheit geweihte Metall insbesondere das königliche Attribut wurde, so dafs golden, wie mit göttlich, nicht weniger mit königlich synonym ist. Davon finden sich noch jetzt auffallende Beispiele im Orient. Bei den Siamesen z. B., die ihren Herrscher für die incarnirte Gottheit halten, und ihn Herr alles Lebens, auch Herr über Alles, Allmächtiger, Unfehlbarer, und keines seiner Glieder ohne den Titel Phra, d. i. heiliger Gebieter nennen, wird alles, was den Monarchen betrifft, als golden bezeichnet. Audienz haben wird ausgedrückt durch „es ist zu den goldnen Ohren gelangt;" vom Rosenöl sagen sie, es sey sein Geruch „der goldnen Nase angenehm." Die Buddhafigur, in welche nach der Verbrennung der königlichen Leiche die Asche des Verstorbenen pflegt geformt zu werden, wird vergoldet, in den Tempel gestellt und als Buddhaidol verehrt [2]). Bei den Chinesen, deren Kaiser sich den Sohn des Himmels nennt, ist die glänzendgelbe, goldglänzende Farbe, die kaiserliche und zugleich heilige [3]). Bei den Birmanen wird noch jetzt das Gold für heilig gehalten und den Göttern geopfert, seine Eigenschaften legt man dem Könige bei, nicht zu Geld, sondern nur zu heiligen und königlichen Geräthschaften wird es verbraucht [4]). Auf die altpersischen Könige kommen wir im folgenden §. zurück.

1) Kleuker, Zendavesta II, S. 379. 206. III, S. 76. Izeschne 1 Ha 9. S. 94. 96. 98. Anhang I, 1. S. 209. Jeschts Sades 18. II, S. 126. Anhang II, 2. S. 70: „Licht, Feuer und Goldglanz kommt auf allen Seiten der Zendbücher vor." Strabo geogr. 15. pag. 733.

2) Ritter, Erdkunde von Asien III, S. 1123. vgl. mit S. 1115 und 1243. Symes, Gesandschaftsreise nach Ava II, S. 226. — Rosenmüller, altes und neues Morgenland IV, S. 225.

3) Ritter a. a. O. I, S. 263 und sonst.

4) Ritter a. a. O. IV, 1. S. 244.

b. Das Silber. In den Naturreligionen hat, wie das Gold auf die Sonne, so das Silber beinahe durchgängig auf den Mond Beziehung (vgl. S. 277 fg.) Im Mosaismus ist diese Beziehung völlig ausgeschlossen. Ueber die biblische Bedeutung des Silbers gibt uns am meisten die Stelle Jes. 1, 22. Aufschlufs. Hier schildert der Prophet das sittliche Verderben Jerusalems, und nachdem er sich Vers 21. mehr eigentlich ausgedrückt: „Wie ist doch zur Hure geworden die bewährte Stadt! Sie war voll Rechts; Gerechtigkeit wohnte in ihr und nun Mörder", spricht er Vers 22. im Bilde: „Dein Silber ist Schlacken, dein Wein vermischt (verfälscht) mit Wasser". Hier zeigt der Parallelismus deutlich, dafs Silber Bild der Reinheit, der unverfälschten Gesinnung ist.[1] Ganz so kommt es auch V. 25. vor. Nicht selten wird das Silber auch mit dem Wort, der Rede und Lehre in Verbindung gebracht, was daher rührt, dafs es beinahe ausschliefslich, wie schon sein Name bezeugt, als Gold gebraucht wurde: Geld ist nämlich im äufsern Verkehr das, was Wort, Rede und Lehre für den geistigen Verkehr ist, das Mittel des Ideenaustausches. Böse, unsittliche, unreine, gottlose Rede und Lehre ist daher falsche Münze, schlechtes Silber; nützliche weise Rede ein reines, geläutertes Silber. Das göttliche Wort, bei dem man eher die Eigenschaft: golden erwarten sollte, wird vielmehr mit dem möglichst gereinigten Silber verglichen, Ps. 12, 7. Aehnlich heifst es Spr. 10, 20.: „Auserlesenes Silber ist des Gerechten Zunge" und Kap. 26, 23.: „Schlacken-Silber über Scherben gezogen sind glühende (nach Schultens, beredte) Lippen und ein böses Herz". Vgl. Kap. 25, 11. (im hebr. Text.). Jer. 6, 29. 30. wird das Trennen der Bösen von dem Volke Gottes unter dem Bilde des Schmelzens und Läuterns dargestellt, und gesagt: „Vergebens wird geläutert; die Bösen werden geschieden, verworfenes Silber nennet sie, denn Jehova hat sie verworfen." An allen diesen Stellen ist der ausschliefsliche Vergleichungspunkt die Reinheit, und zwar theils in intellectueller, hauptsächlich aber in ethischer Beziehung. Auf Reinheit weist auch vorzüglich die glänzend weifse Farbe dieses Metalls hin. Während also im Golde die ganze vollkommene Natur des Lichtes sich darstellt, tritt im Silber ausschliefslich und eigenthümlich nur eine einzelne Qualität des Lichtes, die Reinheit hervor, und es fehlen ihm jene beiden andern Eigenschaften, die der Majestät oder Erhabenheit und die des überwältigenden Glanzes. Darum eben steht es eine Stufe tiefer als das Gold.

1) Hitzig, der Prophet Jesaja. S. 16. p.

c. Das Erz. Da dieses Metall nicht selten in der h. Schrift als Bild der Härte, Stärke und Festigkeit vorkommt (Lev. 26, 19. Jer. 15, 12. Hiob 40, 13. u. s. w.), auch namentlich mit den Füfsen, als dem Theil des Körpers, der ihm Stetigkeit und Festigkeit gibt, in Verbindung gebracht wird, so könnte man verleitet werden, bei den ehernen Füfsen der Stiftshütte etwa an diesen symbolischen Gebrauch zu denken, was aber ganz irrig wäre; vielmehr ist der, sämmtlichen Metallen gleich angehörige Begriff des Lichtes durchaus festzuhalten. Wenn mehrere Metalle nebeneinander gestellt werden, so erscheint das Erz als Parallele des Goldes, während Silber dem Eisen gegenüber steht. Jes. 60, 17. Diefs rührt von der Farbe des Erzes her, die eine dem Golde mehr ähnliche ist. Die im Alterthum nicht selten vorkommende Vermischung beider Metalle zu „Golderz" (vgl. Esra 8, 27.) [1]) zeigt gleichfalls, dafs man sie für verwandt mit einander hielt. Das Kupfer ist somit eine Parallele des Goldes, sein Abglanz und Widerspiel; es hat Farbe, Licht und Glanz des Goldes, aber alles auf niedriger Stufe, in unvollkommner Weise, seine Farbe ist eine verdunkelte Goldfarbe, der Glanz des Goldes ist in ihm geschwächt und gebrochen. Ungeachtet dieser Verwandtschaft mit dem Golde steht es demselben aber doch nicht näher, als das Silber, sondern unter diesem. Insofern nämlich das Silber glänzend weifs ist, hat es die Natur des Lichtes in viel höherm Grade, als das Erz, das jedenfalls, mag es mit Gold oder mit Silber verglichen werden, einen bei weitem dunklern Glanz hat, als diese beide.

II. Das Sittimholz. Dafs auch dem Bauholz der Stiftshütte Bedeutsamkeit zukomme, ist nicht zu bezweifeln. Es mufs schon überhaupt auffallen, dafs die biblische Urkunde nur allein dieses Holz sowohl bei dem Bau selbst als bei allen Geräthen gebraucht wissen will. Die Leichtigkeit desselben kann diefs nicht verursacht haben, denn wenn man das viele Metall wufste fortzubringen, so würde auch ein etwas schwereres Holz für diefs oder jenes Geräthe haben gebraucht werden können. Und wenn der eine so wichtige Bestandtheil des Baues, die Metalle, Bedeutung hatte, warum sollte der andere nicht minder wichtige ohne alle Bedeutung seyn? Ausserdem ist es ebenso, wie hinsichtlich der Metalle, Thatsache, dafs man im Alterthum, und zum Theil noch jetzt im Orient, von dem Holz bei Bau- und Bildwerken einen symbolischen Gebrauch machte.

1) Diodor. Sic. 5. — Servius ad Aeneid. 12. — Joseph. Antiq. 7, 6. — Vgl. besonders Bochart Hieroz. II, 6, 16. pag. 876. sqq.

So z. B. pflegte man die Phallus- und Dionysosbilder aus Feigenholz zu machen, und zu Tamnus hatte man ein Bild der Aphrodite, das aus einem weiblichen Myrthenbaum geschnitzt war. [1]) Den Epidauriern wurde, als sie sich über die Unfruchtbarkeit ihres Bodens beklagten, vom Orakel zu Delphi befohlen, der Damia und Auxesia (Demeter und Persephone) Bildsäulen zu errichten, die aber weder aus Stein noch aus Erz, sondern aus Oelbaumholz (Symbol der Fruchtbarkeit) verfertigt werden sollten. [2]) Das Rabbinische Buch Kol bochim beschreibt die verschiedenen Wohnungen des Paradieses und sagt von einer derselben: „ihre Balken sind von Oelbaumholz, und in ihr sind die vollkommenen Gerechten. Warum ist sie aber von Oelbaumholz gebaut? Weil ihre Tage bitter waren, wie ein Oelbaum," [3]) was, so abentheuerlich auch dieser Grund seyn mag, doch immerhin für den symbolischen Gebrauch des Holzes im Allgemeinen zeugt. Bei den Indern hat das Sandelholz eine hohe religiöse Wichtigkeit. Kein Bauer darf es wagen, einen Sandelbaum zu fällen, das ist nur den Brahmanen erlaubt; es ist eine zum Rauchwerk, wie zu andern religiösen Ceremonien unentbehrliche Sache; besonders aber ist zu beachten, dafs die kostbarsten Idole in den Buddhatempeln aus diesem Holz geschnitzt sind, und zwar der Sage nach nicht von Menschen, sondern die Götter selbst sollen diese Idole aus dem Himmel herabgesendet haben. [4]) Wenn der schon mehr erwähnte Tempelpallast zu Ekbatana von Cypressenholz war, das einen goldenen Ueberzug hatte, so war gewifs auch hier, denn die Cypresse ist dem Perser Symbol der Sonne mit ihren Strahlen, ein Lichtbaum, die Wahl dieses Holzes nicht durch äufsere Gründe bestimmt. Auch die Decke des Tempels des Apollo (Lichtgottes, Helios) zu Delphi war von Cypressenholz. [5]) — Die Bedeutung des Sittimholzes nun mufs in dem begründet seyn, was den hervorstechenden Charakter desselben, seine es auszeichnende Eigenthümlichkeit ausmacht. Diese ist aber, wie wir oben gehört haben, die (relative) Unverweslichkeit. Von dieser hat es ja selbst seinen Namen bei den Griechen, die es geradezu ξύλον ἄσηπτον nennen; bei den LXX heifsen sogar die Säulen und Bohlen von

1) Plutarch de Isid. pag. 365. Winkelmann, Versuch einer Allegorie Kap. 6. §. 264. — Creuzer, Symbolik III, S. 320 fg. I, S. 125.

2) Herodot V, 82.

3) Eisenmenger entdecktes Judenthum II, S. 304.

4) Ritter, Erdkunde von Asien IV, 1. S. 815 fgg.

5) Winkelmann, Baukunst der Alten I, §. 65.

Sittimholz schlechthin στύλοι ἄσηπτοι. Exod. 26, 32. 37. 36, 34. woraus deutlich erhellt, daſs der Begriff des Unverweslichen von diesem Holze unzertrennlich war. Wie aber nun der Begriff der Verwesung mit dem des Todes zusammenfällt, so der der Unverweslichkeit mit dem des Lebens. Die ἀφθαρσία steht Röm. 2, 7. völlig synonym mit der ζωὴ αἰώνιος; ebenso sind 2 Tim. 1, 10. ζωὴ und ἀφθαρσία als Synonyma gebraucht; der στέφανος ἄφθαρτος 1 Kor. 9., 25. heiſst Jak. 1, 12. und Offb. 2, 10. der στέφανος τῆς ζωῆς. Vgl. 1 Kor. 15, 53. 1 Petr. 1, 4. Apg. 2, 24. 27. 28. In der Stelle 1 Tim. 1, 17. schwankt die Lesart zwischen ἄφθαρτος und ἀθάνατος. Da nun alle Verwesung (Aufhören des Wesens oder Seyns, Tod) sich durch Fäulung (σῆψις) entwickelt, so sind nicht nur die Begriffe Verwesung und Fäulniſs synonym, sondern das ganze Alterthum betrachtete auch alles Faulende als im Zustand des Todes sich befindend. Als Holz der Unverweslichkeit ist also das Sittimholz zugleich Holz des Lebens, und wir werden um so weniger anstehen dürfen, den Begriff „Leben" hier ausgedrückt zu finden, als derselbe sowohl bei den Hebräern als bei allen alten Völkern symbolisch an den Begriff „Holz" überhaupt geknüpft ist. Alle alten Völker wissen von einem Baum oder Holz des Lebens. Der Persische Hom ist als Lebensbaum „der Bäume König" und heiſst im Zendavesta „der Todzerstörer" oder „todvertreibend"; er wächst in Arduisurs Quelle d. i. im Wasser des Lebens; bei der Auferstehung gibt er den Todten das Leben.[1]) Der Indische Watabaum (nach Buffon *arbre indecent*) eine Gattung Feigenbaum ist der Zeugungs- und Lebensbaum[2]); in der Phrygischen Mythe erscheint die zeugende Naturkraft als Baum Prascheta, eine Fichte mit Zapfen[3]); Pherecydes fing seine Kosmogonie mit einer Eiche an, aus der Pan (das All) entsprungen; auch die Nordische Sage kennt den Lebensbaum unter dem Namen Ygdrasil u. s. w.[4]) Diese Symbolik hat theils ihren Grund darin, daſs das Reich der Vegetation überhaupt als Erzeugniſs der Erde zugleich unmittelbares und erstes Zeugniſs ihrer Lebens- und Zeu-

1) Kleuker, Zendavesta I, S. 92 fg. III, S. 195. I, S. 165. — Creuzer, Symbolik I, S. 725 fg. — Görres, Mythengesch. I. S. 206. 232. 242.

2) Müller, Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindus S. 303. 309.

3) Ebendaselbst S. 301.

4) Kanne, Erste Urkunden der Geschichte S. 454. Baur Symbolik II, 1, S. 332.

gungskraft ist, theils aber auch, und das wollen Einige ausschliefslich geltend machen, darin, dafs man, weil Holz mit Holz gerieben, sich entzündet und Feuer gibt, im Holz überhaupt das Princip alles Lebens, das Lebende selbst, nämlich die Wärme, den Feuerstoff fand. Die Araber nennen die beiden Hölzer, mit denen sie Feuer machen March und Aphar d. i. männlich und weiblich. Die Perser vergleichen das entstehende Feuer mit dem Blitz und schreiben defshalb allen Bäumen unsichtbares Feuer zu, überhaupt war ihnen diese Art der Feuerbereitung eine heilige. Dafür galt sie auch bei den Indern und Chinesen, welch letztere sie von ihrem Kaiser Sui ableiten. Das Feuer der Vesta, des personificirten Urfeuers, das die Welt belebt und beseelt, durfte, wenn es ausgegangen war, nur durch Reiben des Holzes von Neuem bereitet werden.*) Bemerkenswerth ist, dafs das Hebräische עֵץ wie das Griechische ξύλον zunächst eigentlich Holz heifst, namentlich insofern es verarbeitet wird, dann aber auch für Baum steht. Die LXX übersetzen daher das עֵץ חַיִּים meist durch ξύλον τῆς ζωῆς, welche Ausdrucksweise auch ins N. T. aufgenommen ist Offb. 2, 7. 22, 2. 14.

III. Die Zeuche. Abgesehen von ihrer Farbe, Verarbeitung, künstlerischen Gebilden darauf, und ganz allein als Baustoffe betrachtet, stehen die Zeuche zu den Metallen und dem Holz in einem untergeordneten Verhältnisse. Sie dienen eigentlich nur zur Bedeckung, Ueberkleidung, Tapezierung dieser letztern, welche die Grundbestandtheile des Baues als solches ausmachen; und nur von dieser Seite her gehen sie uns hier an.

a. Die linnenen Zeuche. Diese Stoffe gehörten im Allgemeinen zu den feinsten und leichtesten, die das Alterthum kannte, und wir haben oben gesehen, dafs man sie so fein zu weben wufste, dafs sie ganz durchsichtig waren. Die grofse Feinheit und Leichtigkeit ist es daher, welche veranlafst, dafs, wenn höhere, vom Himmel kommende, geistige Wesen sinnlich erscheinen, als in solche Stoffe gehüllt und gekleidet beschrieben werden. Dan. 10, 5. 12, 6. Offb. 15, 6. 19, 8. 14. Wohl mag hierbei auch noch besonders die Farbe, die glänzende Weifse, in Betracht kommen, doch war es diese jedenfalls nicht allein, die eine solche Darstellung hervorrief. Denn Offb. 15, 6. steht neben der Bezeichnung der Farbe (καϑαρὸν λαμπρὸν) auch noch ausdrücklich λίνον, und öfter wird λίνον allein beigegeben, was nicht seyn könnte, wenn

*) Kanne a. a. O. Kleuker, Zendavesta I, S. 47. — Fundgruben des Orients I, S. 207.

die Farbe nur maasgebend wäre. Jener Gürtel, mit dem sich Gott umgürtet, und der ein Bild des Volkes Gottes ist, Jer. 13, 1 fg. wird ausdrücklich als ein περίζωμα λινοῦν beschrieben. Jenes σκεῦος, welches Petrus in einer Vision vom Himmel kommen sah, erschien ihm, wie ein grofses linnenes Tuch, ὡς ὀθόνη μεγάλη Apg. 10, 11, wobei die Erklärung des Suidas von ὀθόνη durch πᾶν τὸ λεπτὸν ὕφασμα, und des Cyrillischen Lexikons durch ὑφάσματα λεπτότατα nicht zu übersehen ist. Vermöge seiner Feinheit und Leichtigkeit ist dieser Stoff ein gleichsam ätherischer und eignete sich daher am besten zur Bekleidung himmlischer, höherer Wesen und Dinge.

b. Die ziegenhärene Zeuche. Es wurde bereits oben bemerkt, dafs diese Stoffe unmöglich den blofs äufsern Zweck hatten, als regendicht vor den Unbilden der Witterung zu schützen; sie waren dazu zu fein und bedurften selbst des Schutzes, der ihnen dann auch durch das sie überdeckende Leder zu Theil wurde. Die Urkunde bestimmt deutlich als Zweck dieser Zeuche, dafs sie sollten dienen לְאֹהֶל עַל־הַמִּשְׁכָּן d. i. zum Zelt über die Wohnung. Da sie nun als zu fein und selbst überdeckt nicht das für die Wohnung seyn konnten, was sonst gewöhnlich an Zelten die härenen Decken waren, so ist klar, dafs sie nur da waren, um die Wohnung zugleich als ein Zelt darzustellen und zu bezeichnen. Die Bedeutung, welche diesen ziegenhärenen Zeuchen zukommt, ist somit keine unmittelbare, wie die der andern Stoffe, sondern eine mittelbare. Denn nicht die Ziegenhaare als solche kommen in Betracht, sondern der allgemeine Gebrauch dieser Haare zu Zeltdecken ist es, welcher die Bedeutung vermittelt, indem nämlich den Hebräern wie andern benachbarten Völkern ziegenhärenes Zeuch gewissermafsen synonym ist mit dem Begriff Zelt oder doch unmittelbar daran erinnert.

IV. Leder. Bei dem Leder kommt überhaupt theils die Farbe theils der Stoff selbst in Betracht. Mit ersterer haben wir es erst im folgenden Kapitel zu thun; letzterer dient, wie schon bemerkt, zum Schutz für die die Wohnung überdeckenden ziegenhärenen Zeuche. Die Urkunde gibt deutlich diesen Zweck an in dem Ausdruck לָאֹהֶל d. i. für das Zelt. Als Stoff hat daher das Leder für sich keine weitere Bedeutung, sondern als „für das Zelt" d. i. die ziegenhärene Decke bestimmt und zu dieser gehörend, fällt seine Bedeutung mit der dieser Decke zusammen. Dazu führen die deutlichen Worte des Textes und es wäre ganz verkehrt, wenn wir dem Leder eine unmittelbare Bedeutung zugestehen wollten, wie von

Typologen wohl geschehen ist, die dabei an die Thiere, aus deren Haut das Leder bereitet worden, denken, und dann das Leder mit der Idee des Opfers in Verbindung bringen zu müssen glaubten, oder es gar auf die Märtyrer deuteten, die ihr Blut zum Besten der Kirche Christi vergossen. [1])

§. 3.

Bedeutung der Stiftshütte nach den Baustoffen.

Philo macht Eingangs seiner Deutung der Stiftshütte die Bemerkung: Zur Erbauung eines *Heiligthums* für den Urheber und Herrn des Universums habe man nothwendig Stoffe nehmen müssen, ähnlich denen, aus welchen Er selbst das All geschaffen [2]). Hierdurch will er die *grofse Mannigfaltigkeit* der Baustoffe erklären und sagen: es hätten, da das mit Händen gebaute Haus Gottes ein Nachbild der von ihm selbst erbauten Wohnung der Welt oder Schöpfung seyn sollte, die verschiedenen Stoffe und *Bestandtheile* der Schöpfung hier vertreten oder repräsentirt werden müssen, darum seyen der Baustoffe auch so viele und verschiedene. Diese Bemerkung scheint auf den ersten Blick das Gepräge rein Alexandrischer Weise zu tragen und darum vielleicht keine weitere Beachtung zu verdienen. Allein sie findet sich auch auf ähnliche Weise ausgesprochen in dem für die Jüdische traditionelle Theologie so wichtigen Buche Sohar, welches sie sicher nicht aus Philo hat [3]). War die Stiftshütte ihrer ersten und nächsten Bedeutung nach Bild der ganzen Schöpfung Gottes, war ferner das Gradidative und Stufenartige dem Baue eigenthümlich, so erscheint es in der That nicht inkonsequent, wenn in ihm Stoffe aus den verschiedenen, gleichfalls in stufenweisem Verhältnisse zu einander stehenden Reichen der Welt, welche zugleich die *Bestandtheile* oder das Material der Schöpfung ausmachen, vereint waren. Dieser Reiche, aus denen die Welt und Natur besteht, sind drei, das Reich des Leblosen oder das Mineralreich, das Reich des Vegetativlebendigen oder Pflanzenreich, das Reich des Organischlebendigen oder Thierreich. Aus allen

1) Sal. van Till de tabernaculo Mosis cap. 26. ed. van de Wall pag. 51.

2) Philo de vita Mos. 3. pag. 667. ἦν ἀναγκαῖον ἱερὸν κατασκευάζοντας χειροποίητον τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τοῦ παντὸς τὰς ὁμοίας λαβεῖν οὐσίας, αἷς αὐτὸς τὸ ὅλον ἐδημιούργει.

3) Die betreffende Stelle steht bei Schöttgen de Messia pag. 118: *Structura templi aedificata erit ex auro, argento et lapidibus pretiosis, ex omnibus formis operis creationis.*

drei Reichen finden sich nun allerdings einzelne Stoffe und Bestandtheile an dem Bau der Stiftshütte und ihrem Apparat vor. Dem Mineralreich gehören an die Metalle und Edelsteine; dem Reich der Vegetation das Bauholz und die Blumen oder Blüthengebilde auf den Vorhängen und der innern Decke, auch die linnenen Zeuche überhaupt; dem Thierreich die Cherubim auf der innern Decke und auf der Bundeslade, ingleichen die ledernen Decken der Wohnung. Immer aber scheint doch die Behauptung, dafs in der Stiftshütte eine Repräsentation aller Schöpfungsstoffe beabsichtigt sey, der sichern Gründe zu entbehren, daher wir denn, ohne sie weiter zu verfolgen, vielmehr von dem, was sich uns hinsichtlich der Bedeutung der einzelnen Stoffe ergeben hat, die Anwendung auf den Bau im Ganzen und Einzelnen machen wollen.

Nehmen wir zuerst die beiden Hauptstoffe, die aufs genaueste und festeste mit einander verbunden sind, nämlich Metall und Holz, zusammen, so erhält durch sie, da ihnen im Allgemeinen die Begriffe Licht und Leben unterliegen, der Bau überhaupt den Charakter einer Stätte des Lichtes und Lebens. Die beiden Begriffe Licht und Leben lösen sich aber, wie oben nachgewiesen worden (vgl. S. 86. und 88.) in den Begriff der Offenbarung auf, dessen Correlata sie sind. So weisen denn die beiden Haupt- und Grundbestandtheile des Baues unmittelbar auf das symbolisch hin, was sich uns als den Hauptcharakter des Ganzen bis jetzt so vielfach schon gezeigt hat, dafs nämlich die Stiftshütte ein Offenbarungsgebäude ist, und wir sehen hier wieder, wie streng dieser Hauptcharakter festgehalten ist, und auf ihn als die allgemeinste Bestimmung Alles zurückweist.

Die allgemeine Bedeutung einer Stätte des Lichtes, welche die Stiftshütte durch das Metall erhält, wird nun wieder näher bestimmt durch die Zahl und Verschiedenheit der einzelnen Metalle. Die Verschiedenheit ist nicht eine specifische, wesentliche, sondern nur graditative und trägt eben damit das Wesen der Offenbarung selbst an sich, die ihrer Natur nach eine graditative ist, und als eine solche auch in dem Offenbarungsgebäude erscheint. (Vgl. S. 85. und 87.) Die verschiedenen Metalle bezeichnen daher in ihrem stufenweisen Verhältnisse verschiedene Licht- oder Offenbarungsstufen, und wie dieser letztern aus oben Kap. 2, §. 9. I, *c.* entwickelten Gründen drei sind, so sind auch der zum Offenbarungsbau verwendeten Metalle nicht mehr und nicht weniger als drei. Waren nun auch diese dreierlei Metalle nicht so vertheilt, dafs jeder der drei Abtheilungen des Baues eines derselben ausschliefslich ange-

hörte, so hatte nichts desto weniger doch jedes seine bestimmte in der Idee und Bedeutung des ganzen Gebäudes begründete Stelle.

Das **Gold** haben wir oben als Symbol des vollkommensten höchsten Lichtes und darum auch als das eigentliche Himmelsmetall, in welchem sich das Licht des Himmels am vollständigsten abspiegelt, kennen gelernt. Es ist daher das fast ausschliefsliche Metall desjenigen Theils des Baues, der ein Bild des Himmels ist, nämlich der Wohnung. Hier ist Alles golden; alle Wände sind mit Gold überzogen, selbst die Riegel des Gerüstes; alle Geräthe sind entweder massiv von Gold oder doch übergoldet, ja selbst die Neben- und Hülfsgeräthe, als Lichtschneuzen, Weihrauchschaalen u. s. w. bis auf die Haken, welche die beiden Hälften der innern Decke mit einander verbinden, sind von Gold, während im Vorhof nichts von Gold ist. Dafs Gott im Lichte wohnt (1 Tim. 6, 16.), ist hier symbolisch dargestellt, ja wenn man will, in einer unzugänglichen (ἀπρόςιτον) Lichtwohnung, denn in das Innere dieser Wohnung durfte das Volk nicht eintreten, überhaupt war alles Gold nach Aufsen ganz bedeckt und verhüllt, so dafs man es nicht sehen konnte. Ganz analog ist auch jenes neue Jerusalem in der Apokalypse, das wie die Stiftshütte eine *σκηνὴ τοῦ θεοῦ* heifst und vom Himmel auf die Erde herabgekommen, also eine himmlische Stadt ist, ganz und gar von reinem Golde (*χρυσίον καθαρὸν* entsprechend unserm זָהָב טָהוֹר); ihr Licht, von dem sie erleuchtet wird, ist die *δόξα τοῦ θεοῦ* (=שְׁכִינָה). — Die beiden andern Metalle, **Silber** und **Erz** sind so vertheilt, dafs man deutlich sieht: letzteres ist das eigentliche Vorhofmetall, ersteres gehört beiden, dem Vorhof und der Wohnung zugleich an. Der Vorhof hat eherne Füfse und auch seine so bedeutsamen Geräthe, der Brandopferaltar mit all seinem Zubehör, Zangen, Kohlpfannen, Schaufeln, Opferschaalen, und das Reinigungsbecken sind von Erz. Von Silber hingegen sind nur die Köpfe und Verbindungsstangen der Vorhofsäulen, sodann aber auch die Füfse der Wohnung, mit Ausnahme derer für die fünf Eingangssäulen des Heiligen, welche wie die des Vorhofs ehern sind. Das **Erz** nun hat sich uns oben gezeigt als Gegenbild des Goldes, dessen Glanz in ihm sich abspiegelt, jedoch verdunkelt und gebrochen ist. Als solches kommt es daher insonderheit dem Vorhof zu, welcher, der Wohnung, dem Nachbilde des Himmels gegenüber, die Erde, insofern sie göttliche Offenbarungsstätte ist, darstellt. Die Erde ist nämlich als Offenbarungsstätte wohl ein Ort göttlichen himmlischen Lichtes, aber doch nicht in seiner ganzen Vollkommenheit, sie ist

nur das Gegenbild, der Abglanz des Himmels; das himmlische Licht spiegelt sich in ihr ab, wie das Licht des Goldes im Licht und Glanze des Erzes. Hieraus erhellt denn auch, warum nicht etwa Eisen das dem Vorhof eigenthümliche Metall ist: dem Eisen geht jede Verwandtschaft mit dem Golde, dem symbolischen Himmelsmetalle ab, sein noch viel dunkleres Licht als das des Erzes hat keine entfernte Verwandtschaft oder Aehnlichkeit mit dem Glanz und Lichte des Goldes. Wenn auch die Eingangssäulen der Wohnung eherne Fufsgestelle hatten, so war wohl damit die genaue Verbindung der Erde, als Offenbarungsstätte, mit dem Himmel angedeutet; in den Himmel tritt man ein von der Erde aus, die sein Abglanz ist; der Himmel hat zur Vorstufe die Erde. Diefs konnte nicht besser und sinnreicher angedeutet werden, als wenn das Symbol der irdischen Licht- und Offenbarungsstätte am Eingang und Eintritt in die himmlische angebracht war. Warum auch die Haken, durch welche die beiden Hälften der zur Wohnung gehörigen ziegenhärenen Decke zusammengehalten wurden, ferner die Pflöcke der Wohnung wie des Vorhofs von Erz waren, wird sich weiter unten zeigen. Eine deutliche Bestätigung wird die angegebene Bedeutung des Erzes bei der Betrachtung des Brandopferaltars noch erhalten. Was zuletzt die Bedeutung des Silbers betrifft, so haben wir darin besonders die Reinheit des Lichtes symbolisirt gefunden. Diese ist aber ein nothwendig beiden Offenbarungsstätten, der Wohnung (Himmel) wie dem Vorhof (Erde) Gemeinsames. Denn der Begriff der Reinheit ist insbesondere dem Hebräer ein ausschliefslich ethischer, und eine Offenbarung ohne die Voraussetzung ethischer Reinheit ist ihm weder auf tieferer noch auf höherer Stufe denkbar. Darum ist denn das Reinheitsmetall auf beide Offenbarungsstätten vertheilt, jedoch nicht auf gleiche Weise. Während nämlich der Vorhof in der Höhe mit dem Silber endigt — er hat silberne Säulenkapitäler und Verbindungsstangen —, beginnt die Wohnung in der Tiefe mit Silber, — sie hat silberne Fufsgestelle. Die Wohnung steht so gleichsam unmittelbar auf und über dem Vorhof, und das Silber ist wie das mittlere der drei Metalle, so auch gleichsam das Vermittelnde und Verbindende zwischen den beiden Hauptheilen des Licht- und Offenbarungsgebäudes, das als solches überhaupt zugleich eine Stätte der Reinheit (Heiligthum) ist.

Theils zur Erläuterung, theils zur Vergleichung wird es hinsichtlich des Bauens mit Metallstoffen nicht überflüssig seyn, wenn wir auf einige Parallelen im Heidenthume oder überhaupt aufser-

halb der Stiftshütte aufmerksam machen. Wie es allen Völkern gemeinsam ist, Gott sich als Licht zu denken, so haben auch alle die daraus nothwendig folgende Vorstellung, dafs er im Licht wohne; und da der Himmel ohnehin der Theil des Universums ist, von dem alles Licht ausgeht und sich verbreitet, so erscheint er um so mehr als eine Lichtwohnung Gottes. Ueberhaupt ist Licht die erste und hauptsächlichste Eigenschaft jeder göttlichen Wohnstätte, jedes himmlischen Ortes. Und wenn nun, wie oben nachgewiesen wurde, die Metalle und Edelsteine als Symbole des göttlichen und himmlischen Lichtes galten, so kann es nicht auffallen, wenn man einerseits in der Beschreibung himmlischer Orte vor allem die Metalle und Edelsteine hervorhob; und andrerseits bei Erbauung der Wohnungen der Götter oder ihrer Repräsentanten, der Könige, sich vorzüglich der Metalle bediente. Allerdings war diefs weniger im Occident der Fall, desto mehr aber im Orient. Die Paradiese strotzen von Gold, Silber und Edelsteinen. Der Indische Paradiesesberg Meru, dieser Wohnort der Götter, der himmlischen Geister und Seeligen besteht ganz aus Metallen und Edelsteinen: seine Nordseite ist Gold, die Südseite Waidurja (d. i. Lasurstein), die Ostseite Silber, die Westseite Padmaraga (d. i. Rubin), sein Inwendiges ist lauter Gold. Nach einer andern Beschreibung ist der mit Meru offenbar identische Semer Ohla an seinen vier Ecken von vier Inseln umgeben, deren östliche von Gold, die westliche von Rubin, die nördliche von Silber, die südliche von Juwelen ist [1]). Der Persische Götterberg Albordji heifst in der Zendavesta geradezu „der Goldberg" oder: „das erhabene Gebirg der Herrlichkeit, das ganz Glanz ist und ganz Gold" [2]). An dem himmlischen Orte, in welchen Hennoch entrückt wird, erblickt er sieben Berge von verschiedenem Metall, von Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Blei u. s. w. [3]). Auch in den Rabbinischen Beschreibungen des obern und untern Paradieses spielen die Metalle und Edelsteine eine sehr wichtige Rolle: jede der sieben Wohnungen des obern Paradieses ist von Gold, Silber und Krystall; die Geräthe darin, Betten, Stühle und Leuchter sind von Gold und Edelsteinen; der Messias wohnt in einem Gemach, das silberne Säulen hat u. s. w. Zu dem untern Paradiese führen zwei Pforten von Rubinen, es sind darin Weinstöcke von Gold, jeder mit 30 Perlen, welche

1) Hoffmann, das Buch Hennoch. S. 372. Note 5. — Ritter, Erdkunde von Asien I, S. 9.

2) Görres, Mythengeschichte I, S. 225. 230.

3) Hoffmann a. a. O. Kap. 51, 5.

glänzen und leuchten, wie die Sterne, ingleichen Tische von Edelsteinen, Granatäpfel von Silber u. s. w. [1]). — Ganz natürlich suchte man nach diesen Vorstellungen auch die Wohnungen der Götter möglichst mit Metallen und Edelsteinen zu verzieren, um sie als himmlische Lichtwohnungen darzustellen. Merkwürdig ist in dieser Beziehung die Beschreibung der Wohnung des *Sol* bei Ovid. Sie ist von Gold und Rubin (Pyropus), hat doppelte Thüren von Silber, und einen Boden von Smaragd [2]). Am reichsten an derartigen Tempeln ist Indien. Hier gehört es zu den unerläſslichen Erfordernissen eines Tempels, daſs er mit Gold ausgelegt ist, zum wenigsten eine goldene Decke oder Dach hat. Daher die öftere Benennung dieser Tempel: goldenes Haus, Schoe madu, Schoe Dagon (eigentlich goldener Gott, goldener Dagon) [3]). Aus der unzähligen Menge dieser goldenen Tempel erwähnen wir nur einige. So wird z. B. der groſse Arakan-Tempel bei Amarapura in Hinterindien von mehr als dritthalb hundert massiven Säulen getragen, die sämmtlich übergoldet sind, wie überhaupt das ganze Gebäude mit Gold überladen ist und dadurch einen blendenden Glanz hat [4]). Auch die groſse Pagode bei der Stadt Prane ist „ganz und gar übergoldet" [5]). Des Somnathtempels zu Guzurate mit seinen 56 goldenen Säulen, die voller Edelsteine hiengen, ist bereits oben gedacht worden. Im Ramayana wird die himmlische Wunderstadt Dwarka, welche auf Krischna's Befehl der himmlische Baumeister Wismarkarma erbaute, folgendermaſsen beschrieben: „glänzend die Mauern und das Pflaster von Gold, von Silber, von Edelsteinen; die Wälle sind von gediegenem Gold, die Häuser von reinem Krystall; Gefäſse von Gold schmücken die Portale der Häuser, die Gärten sind beschattet von Bäumen des Paradieses und erfrischt durch das Wasser der Unsterblichkeit" u. s. w. [6]). Auch die Chinesischen Lamatempel haben entweder massiv goldene oder doch vergoldete Decken. So der Putala im Thale Jehol, wo der Sommerpallast des Chinesischen Kaisers ist; er ist mit massiv goldenen Ziegeln gedeckt, wie einst Crösus das Delphische Orakel damit geschmückt hat [7]). Den merkwürdigsten Theil des Schlosses

1) Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, S. 802. 809.

2) Ovid, Metamorph. II, 1 sqq.

3) Rosenmüller, Morgenland I, S. 130 fg. — Ritter, Erdkunde von Asien IV, 1. S. 171. 181.

4) Ritter, Erdkunde von Asien IV, 1. S. 238 fg.

5) Ebendaselbst S. 195.

6) Heeren, Ideen I, 3. S. 172.

7) Ritter, a. a. O. I, S. 137.

Lapranga bildet das Mausoleum des in Peking verstorbenen Teschu Lama, der in einem massiv goldenen Sarge beigesetzt ward; über demselben ist ein hohes pyramidales Epitaphium, das, mit den gröfsten Kostbarkeiten an Gold, Silber, Edelsteinen überladen, selbst wieder einen Tempel bildet, mit dem reichsten Golddache, das sich über alle andere bis in die gröfste Höhe des Gebäudes erhebt [1]. Ebenso sind alle Dächer der vielen Tempel der alten Stadt Myan-ang in Hinterindien vergoldet [2]. Dasselbe gilt von den sämmtlichen Tempeldächern des Klosterpallastes Djachi H'Lumbo, von dem Dache des alten Tempels auf dem Hügel Sambunath in Grosnepal, überhaupt von sämmtlichen Tempeldächern der Residenz von Nepal, Kathmandu [3]. Auch bei Griechen und Römern waren die Tempeldecken beinahe durchgängig vergoldet [4], und von dem Belustempel zu Babylon sagt Festus: *Aurum tecta operit, sola late contegit aurum* [5]. — Vermöge jener schon so oft berührten Vorstellung von den Königen und Herrschern, als Söhnen, Stellvertretern oder Repräsentanten der Götter, waren denn auch ihre Wohnungen und Palläste nicht nur der Structur nach den Wohnungen der Götter ähnlich, sondern namentlich durch das Licht der Metalle und Edelsteine als himmlische, göttliche Wohnungen dargestellt. Dem berühmten Pallast des Königs der Phäakeninsel, welche in der Sage überhaupt mehr als eine göttliche, überirdische erscheint, schreibt Homer einen der Sonne und dem Monde ähnlichen Glanz zu; er hatte Mauern und Boden von Erz, die Thüren waren von Gold, die Thürpfosten von Silber, der Ring an der Thüre von Gold, zu beiden Seiten standen goldene und silberne Hunde [6]. Der Pallast des Indischen Königes Staphylus, der den Bacchus auf seinem Zuge aufnahm, hatte nach Nonnus Beschreibung einen Glanz, ähnlich dem der Sonne und des Mondes; seine Mauern waren von Silber, seine Balken und Säulen von Gold, der Boden aus allerlei glänzenden Metallen zusammengesetzt, das Ganze strotzte von leuchtenden Edelsteinen, Amethysten, Smarag-

1) Ritter a. a. O. III S. 267 fg.

2) Ebendas. IV, 1. S. 178.

3) Ebendas. III, S. 243. 72. II, S. 675.

4) Winkelmann, Baukunst der Alten II, §. 23.

5) Auch christliche Tempel wurden im Orient noch auf ähnliche Weise eingerichtet. Constantinus Porphyrogenneta (Vgl. die Stelle bei Bochart Hieroz. II, 5, 8. pag. 716.) beschreibt einen solchen, dessen Boden von geschlagenem Silber war, die Wände waren gleichfalls silbern und darauf Blumen von Gold, Edelsteinen und glänzenden Perlen.

6) Homer, Odyss. VII, 82—91.

den, Achaten, Hyacinthen u. s. w. [1]). Diefs stimmt ganz mit dem überein, was nach Indischen Quellen über die Palläste der Könige von Bohlen angiebt: „Das Innere eines Indischen Pallastes war prächtig und strotzte von Gold und Juwelen, der Fürstenthron war mit Diamanten ausgelegt sowohl die epischen Gedichte (Nalus und Ramayana) sprechen von vergoldeten Säulen, als auch Curtius von den goldenen Pfeilern in der Burg eines Indischen Fürsten“ [2]). Hierher gehört dann auch die schon mehrfach erwähnte Burg der Persischen Könige zu Ekbatana, die zwar von Holz, aber ganz mit Gold überzogen war, und ein silbernes Dach hatte. Die Balken, Decken, Säulen in den Hallen und Vorhöfen waren sämmtlich mit silbernen und goldenen Platten beschlagen [3]). Bereits früher in der Einleitung §. 2. S. 12. wurde bemerkt, dafs der Thron der Persischen Könige von Gold und so mit Edelsteinen bedeckt war, dafs er einen blendenden Glanz von sich warf und man nicht lange mit dem Blick darauf verweilen konnte, eine symbolische Darstellung des Gold- und Lichtthrones Ormuzds, dessen Nachbild und Stellvertreter der König ist. Ueberhaupt pflegte man im Alterthum die Gemächer der Könige nicht nur, wie schon erwähnt wurde, οὐρανίσκοι zu nennen, sondern insbesondere οὐρανίσκοι χρύσεοι; dafs sie golden waren, galt für eine unerläfsliche Bedingung [4]). Oefter safsen die Könige auch unter goldenen Weinstöcken oder andern Bäumen, deren Früchte aus Edelsteinen verfertigt waren [5]). Der Chinesische Kaiser hat als der Sohn des Himmels einen „goldenen Pallast;“ das oberste Dach des Kaiserlichen Pallastes zu Peking ist mit Ziegeln gedeckt, welche mit so hohem gelbem Firnifs überzogen sind, dafs sie „von ferne einen Glanz von sich geben, als ob das ganze Dach im Feuer vergoldet wäre“ [6]). — So zahlreich nun auch die Parallelen der Stiftshütte, was ihre Metalle betrifft, sind, und so wenig sich an der Bedeutsamkeit dieser Baustoffe im Allgemeinen zweifeln läfst, so zeigt sich doch auch wieder in der Bedeutung selbst ein grofser

1) Nonnus, Dionys. 18, 68—85.

2) v. Bohlen, das alte Indien II, S. 106.

3) Polyb. 10, 27. Heeren, Ideen I, 1. S. 308.

4) Selden de jure nat. et gent. juxta discipl. Hebr. II, pag. 236: *Aureos autem coelos significasse tentoria, atria seu conclavia, quibus Principes Orientis summi sedentes populo alias recessibus obtecti subinde patebant, scimus ex veterum non paucis. quibus* Χρύσεοι *dicuntur* οὐρανίσκοι, *seu aurea auratave ex materia facta, modo aurata seu auro magnificentius ornata.*

5) Athenaeus Deipnos. 12, 9, ed. Schweighäuser IV, pag. 413.

6) Du Halde Beschreibung des Chinesischen Reichs I, S. 136.

Unterschied. Wohl ist es der Begriff „Licht,“ der der heidnischen wie der hebräischen Metallsymbolik zu Grunde liegt, allein das Heidenthum faſst dann diesen Begriff mehr physisch, der Mosaismus mehr ideal und ethisch auf, und dieser schon im vorigen §. erwähnte Unterschied tritt dann auch deutlich in dem Gebrauch der Metalle bei Gebäuden hervor. Der Sonne, des Mondes, der Gestirne Licht ist es, das in den heidnischen Tempeln und Pallästen dargestellt war; in der Stiftshütte hingegen bezieht sich dieſs Licht lediglich auf den Begriff der Offenbarung und die Metalle bezeichnen nicht den Glanz der Gestirne oder Himmelslichter, sondern die verschiedenen göttlichen Offenbarungsstufen in ihrer ethischen Beziehung.

Das Sittimholz, dessen Wahl zu dem heiligen Baue daraus hervorgegangen, daſs er als Offenbarungsgebäude nothwendig auch eine Stätte des Lebens ist, findet sich auf verschiedenartige Weise an dem Ganzen vertheilt. Der Vorhof nämlich hat nur einzeln stehende Säulen von diesem Holz, die Wohnung aber ist eigentlich ein ganz hölzernes Haus, sie hat geschlossene hölzerne, durch Riegel zusammengehaltene Wände, die Wände des Vorhofs sind bloſse Umhänge. Wir haben oben (Kap. 2, §. 9. IV, *b.*) gesehen, daſs die Säulen des Vorhofs der Zahl nach in einer innern Beziehung zu den Bohlen der Wohnungswände stehen, so daſs der Vorhof gleichsam eine aus einander gezogene Wohnung ist. Diese Vertheilung des Holzes giebt daher der Wohnung im Verhältniſs zum Vorhof den Charakter der Undurchdringlichkeit und Festigkeit, den auch noch besonders die nach bestimmter symbolischer Zahl geordneten an der Auſsenseite herlaufenden Riegel constatiren. Denn mögen diese immerhin zunächst durch äuſsere Nothwendigkeit hervorgerufen seyn, so ist ihnen deſshalb doch, wie so häufig auch sonst der Fall ist, eine weitere Bestimmung keineswegs fremd. Der Riegel geschieht häufig in bildlichem Sinne Erwähnung, wenn die Undurchdringlichkeit, Unzugänglichkeit und Festigkeit einer Sache hervorgehoben werden soll, Deut. 3, 5. Ps. 147, 13. Sprüchw. 18, 19. und „Riegel zerbrechen“ heiſst, einem Orte oder einer Sache ihre Festigkeit nehmen. Jes. 43, 14. Jer. 49, 31. 51, 30. Hos. 11, 6. Klagel. 2, 9. Ps. 107, 16. Dieser Charakter der Festigkeit und Unzugänglichkeit paſst aber vollkommen zu dem, was sich uns bereits so oft als Bedeutung der Wohnung im Allgemeinen ergeben hat, daſs sie nämlich Bild des Himmels ist; denn der Hebräer ist gewöhnt, dem Himmel insbesondere Festigkeit zuzuschreiben, ja ihn geradezu

„die Feste“ רָקִיעַ (die LXX στερέωμα, vgl. Sir. 43, 1., die Vulgata *firmamentum*) zu nennen. Vgl. Ps. 19, 2. Während also der Vorhof nur leicht mit Umhängen verhüllt ist, ist die Wohnung ein fest verschlossener (verriegelter) Ort. Nun hängt aber weiter die Vorstellung von der Unzugänglichkeit und dem Verschlossenseyn des Heiligthums bei dem Hebräer genau zusammen mit dem Begriff der Reinheit. Der höhere Grad der theokratischen Reinheit oder des Heiligseyns bedingt das Eintreten und die Zugänglichkeit in die heilige Stätte. Nur das heilige Volk darf in den Vorhof gehen, die Wohnung aber ist nur den besonders Heiligen Jehova's, den Priestern zugänglich, und ins Innerste derselben hat nur der Heilige Gottes, das Haupt der Theokratie, der Hohepriester Zutritt. Dieser mit dem Begriff der Unzugänglichkeit verbundene Begriff der Reinheit ist nun nicht minder in dem zweiten Grundbestandtheil des Baues, dem Sittimholze, symbolisirt. Denn es ist diefs das Holz, das aller Fäulnifs widersteht, und, insofern Fäulnifs der werdende Tod ist, fortwährend gleichsam lebt, nicht stirbt, gleichsam unverweslich ist. Alles Faule aber ist dem Hebräer, wie das Todte, eo ipso auch das Unreine. Er nennt das Brod selbst rein, wenn es ungesäuert ist, weil der Sauerteig Gährung verursacht, die Gährung aber Uebergang in Fäulnifs ist. Wir werden in der Folge noch öfter auf diese Ideenverbindung, die hier nur angedeutet werden kann, zurückkommen. Die Wohnung sollte als Bild des Himmels zugleich eine Stätte des Lebens und eben damit auch der Reinheit, ein Heiligthum seyn. Alles Faulende, Todte mufs hier als Unreines ausgeschlossen bleiben *). Daher denn die Brode, die auf dem Tische in ihr lagen, die Schaubrodte, ungesäuerte מַצּוֹת, d. i. reine seyn mufsten, und kein Priester selbst durfte, sobald er in Trauer, d. h. in irgend eine Gemeinschaft mit einem Todten gekommen war, in sie eintreten. Man sieht übrigens hieraus, dafs der Begriff Leben, den das Sittimholz zuletzt symbolisirt, wie immer, so auch hier ganz ethisch aufgefafst ist, und auf jene Hauptbestimmung der Stifts-

*) Hierbei ist sich zu erinnern an die Beschreibung der Zendbücher von dem Wohnorte Ormuzds, dem Albordj und Gorotman. Dieser wird nicht nur als der Ort des Lichtes und Goldglanzes, der Versammlung der Heiligen und Seeligen bezeichnet (Zendavesta II, S. 223. 379.), sondern es wird auch ausdrücklich gesagt: „Dort ist weder dunkle Nacht, noch Kälte, noch Hitze, noch Fäulnifs, des Todes Frucht.“ (Ebend. II, S. 226.) Auch im goldnen Zeitalter „wird keine Fäulnifs, kein Tod mehr seyn.“ (Ebend. II, S. 304.)

hütte und namentlich der Wohnung, ein Heiligthum (im Israelitischen Sinne des Wortes) zu seyn, deutlich hinweist.

Die linnenen Zeuche sieht man gewöhnlich als das an der Stiftshütte an, was ihr den Charakter eines Zelts gebe, aber mit Unrecht. Wohl tapezierte man inwendig die Zelte mit dergleichen feinen Stoffen [1]), aber keineswegs waren sie selbst das eigentliche Zeltzeuch, sondern wurden ebenso als Tapeten und Ueberkleidung bei festen unbeweglichen Gebäuden gebraucht. Wer wird z. B. den schon erwähnten Feenpallast des Königs der Phäaken mit seinen ehernen Mauern und goldenen und silbernen Thüren für ein Zelt halten wollen? und doch war sein Inneres mit feinen leichten Zeuchen überhangen [2]). Eben so war auch der Gartenpallast des Königs Ahasveros, Esth. 1, 5 fg. nichts weniger als ein Zelt, aber zur Zierde waren die Säulen mit kostbaren Zeuchen umhangen. Auch bei der Stiftshütte haben wir die feinen Zeuche, welche ihre Umhänge und das Innere der Wohnung bildeten, als Ueberkleidungs- oder Einhüllungsstoff zu betrachten. Sie stellen vermöge ihrer Leichtigkeit und Feinheit, vermöge ihrer gleichsam ätherischen Beschaffenheit den Bau als etwas Aetherisches, vom Himmel gekommenes, der himmlischen Welt angehöriges dar, und weisen auf seine höhere Natur und Abkunft hin, wie die linnenen Kleider der höheren himmlischen Wesen, wenn sie auf Erden erscheinen. Der Vorhof namentlich war mit diesen Zeuchen umhangen, weil er nicht wie die Wohnung feste Wände haben, doch aber als das Ganze umschließend auch dessen allgemeinen Charakter eines höhern himmlischen Baues andeuten sollte.

Die ziegenhärenen Zeuche sammt dem Leder kommen der Stiftshütte als einem „Zelt" zu. Da aber insbesondere die ziegenhärene Decke, wie bemerkt, nicht das leistete und leisten konnte, was sonst ihr Zweck bei Zelten war, vielmehr statt zu schützen selbst des Schutzes durch die ledernen Decken bedurfte, so folgt, daſs die Stiftshütte auch nicht wirklich ein Zelt war, sondern nur als ein solches erscheinen, den Charakter eines Zeltes haben sollte. So wird auch die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem, Offb. 21, 2. 3., die doch in ihrer ganzen Structur und Beschaffenheit nicht entfernt einem Zelte ähnlich ist, nicht nur

1) Ein solches tapeziertes Zelt eines Orientalischen Groſsen, des Nadir-Schah beschreibt Burder bei Rosenmüller Morgenland IV; S. 186.

2) Hom. Odyss. 7, 96.: ἐνθ' ἐνὶ πέπλοι λεπτοὶ ἐΰννητοι βεβλήατο, ἔργα γυναικῶν.

ἡ πόλις ἡ ἁγία, sondern geradezu ἡ σκηνή genannt, welches das *vocabulum proprium* der LXX für das אֹהֶל der Stiftshütte ist. Offenbar handelt es sich also hier um den Begriff „Zelt“ und es fragt sich, warum sollte der heilige Bau ausdrücklich als ein „Zelt“ erscheinen? Unter Zelt versteht man im Allgemeinen eine wandelbare Wohnung, d. h. eine solche, die man aufschlagen, abbrechen und mit sich nehmen kann, je nachdem man sich da oder dort aufhalten will. Zelte sind daher die eigenthümlichen Wohnungen der Nomaden, welche keinen festen bleibenden Wohnsitz haben, und kommen in dieser Beziekung öfter sprüchwörtlich vor. (Jes. 13, 20. Hab. 3 (4), 7. Hohel. 1, 5. vgl. Jer. 49, 29.) Insofern das menschliche Leben überhaupt und der Aufenthalt auf der Erde vorübergehend, nicht bleibend ist, wird es öfter als ein Wohnen in Zelten dargestellt. Jes. 38, 12. 2 Kor. 5, 1. 2 Petr. 1, 13. 14. Weish. 9, 15.*). Auch die vorübergehende Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden in menschlicher Natur wird Joh. 1, 14. als ein σκηνοῦν dargestellt. Wenn nun die Wohnung Gottes den Charakter eines Zeltes hatte, so wurde durch diese ihre Bewegbarkeit und Wandelbarkeit factisch erklärt, dafs Jehova mit seiner Offenbarung und seegensreichen Gegenwart an keinen bestimmten Ort gebunden sey, wiewohl im Heidenthum jeder Gott seinen besondern Wohnsitz hatte, wo er mehr als an einem andern Orte sich offenbarte und verehrt seyn wollte. Jehova wohnt unter seinem Volke; wo das Volk ist, mit dem er in einen Bund getreten, da ist und will auch Er seyn und seegnend weilen. Exod. 29, 43 fg. Nicht der Ort an sich ist es, an den Gott mit seiner Offenbarung und Gegenwart sich bindet, sondern das Bundesvolk, das auserwählte Israel bindet und fesselt ihn gleichsam; die Mitte dieses Volkes, wo es sich auch aufhalten mag, ist der Ort seiner Wohnung und Offenbarung. So tritt der Charakter der Stiftshütte als eines Zeltes in eine innere Beziehung zu der Grundidee des Mosaismus, zu der Idee des Bundes mit Gott und seiner Offenbarung an Israel. Diefs zeigt sich auch noch von einer andern Seite her. Wenn die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch als ein σκηνοῦν bezeichnet wird, so geschieht diefs nicht blofs deshalb, weil er nur vorübergehend auf Erden weilte, sondern insbesondere, weil er von da, wo er eigentlich weilte, vom Vater im Himmel, herabkam, und da wohnte, wo er gewissermafsen nicht zu Hause

*) Isidor. Pelus. epist. 65. I, pag. 20.: ἡ παροῦσα ζωὴ σκηνή ἐστιν εὐτελής, σύνδρομον ἔχουσα τῇ συμπήξει καὶ τὴν κατάλυσιν.

war, bei den Menschen auf Erden. Diefs Herabkommen war aber nothwendig zugleich ein Offenbaren göttlicher Herrlichkeit: „Das Wort ward Fleisch und zeltete unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Ebenso heifst die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem, eine σκηνὴ τοῦ Θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων und das Weilen Gottes bei ihnen ein σκηνοῦν, weil Gott eigentlich im Himmel wohnt und weilt, aber diese Stadt vom Himmel herabgestiegen ist (καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Offb. 21, 2. 3. Wenn also die Stiftshütte als ein Zelt erscheinen sollte, so wies diefs unmittelbar darauf hin, dafs Gott herabgekommen sey und sich zu Israel herabgelassen habe, also auf das Zusammenkommen mit diesem Volke, was nothwendig zugleich ein sich demselben Bezeugen (Offenbaren) ist. Daher die Benennungen „Zelt des Zeugnisses“ und „Zelt des Zusammenkommens“ (vgl. oben Kap. 1, §. 2. II.), während niemals der Ausdruck „Zelt des Heiligthums“ oder ein ähnlicher vorkommt. Bemerkenswerth für diese Ideenverbindung ist, dafs in der Hauptstelle Exod. 25, 8., wo die Errichtung der Stiftshütte mit den Worten: „Sie sollen mir ein Heiligthum machen, dafs ich unter ihnen wohne,“ geboten wird, die LXX das Hebräische שָׁכַנְתִּי geradezu durch ὀφθήσομαι, d. i. ich will mich sehen lassen, mich offenbaren, übersetzen, während Aquila, Symachus und Theodotion σκηνώσω haben. Bei den Juden hat sich aus שָׁכַן, welches das biblische *vocabulum proprium* für das Wohnen Gottes in Israels Mitte ist, das Wort שְׁכִינָה gebildet, womit sie nicht nur die Gegenwart Gottes überhaupt, sondern insbesondere die Offenbarung seiner Herrlichkeit auf dem Thron im Allerheiligen bezeichnen, worüber unten ein Mehreres. Das Hellenistische Wort dafür ist δόξα τοῦ Θεοῦ. (Vgl. Hebr. 9, 5. und Joh. 1, 14.) Aus dem Allem erhellt denn auch, warum das heilige Gebäude vorzugsweise und meistentheils gerade den Namen „Zelt“ führt, obschon es eigentlich kein wirkliches Zelt ist. Er weist ja, wie kein anderer auf die Grundlehre der Israelitischen Religion überhaupt hin, auf die Verbindung Gottes mit seinem Volke, welche die Offenbarung an dasselbe, die Erziehung und Heiligung zur Folge hatte. — Nun läfst sich auch ein Grund auffinden, warum die Haken, durch welche die Hälften der Decke des „Zelts“ zusammengehalten wurden, von Erz seyn mufsten. Da nämlich die Hälften der unmittelbar unter ihr liegenden innern Decke der Wohnung durch Haken von Gold mit einander verbunden waren,

so erwartet man an der ziegenhärenen, ohnehin glänzend weifsen Decke eigentlich silberne Haken. Allein der Begriff „Zelt," auf die Wohnung Gottes angewendet, war unzertrennlich von der Vorstellung, dafs sie, obgleich ursprünglich im Himmel, eine auf die Erde herabgekommene sey, und der Begriff „Zelt" steht daher in der unmittelbarsten Beziehung zu der Erde, auf der sich Jehova bezeugt und offenbart. Für alles das, was den Bau zum Zelt machte, ziemte sich daher auch dasjenige Metall, welches symbolisch der Erde, als dem Abglanz des Himmels, als göttlichem Offenbarungsorte zukommt, das Erz. Wie die Haken, so sind deshalb auch die Zeltpflöcke von Erz. Aus solchen an sich allerdings ganz unbedeutenden Dingen, ja Kleinigkeiten, wird es recht sichtbar, wie sorgfältig und consequent die Symbolik des heiligen Gebäudes durchgeführt ist.

VIERTTES KAPITEL.

Die Farben und Kunstgebilde der Stiftshütte.

§. 1.

Beschaffenheit der Farben und Kunstgebilde.

Unter den zum Bau der Stiftshütte erforderlichen Gegenständen, wie sie Exod. 25, 3 fg. aufgezählt werden, finden sich auch gewisse Farben, welche zu den Zeuchstoffen verwendet, und vermittelst deren auf diesen Zeuchen allerlei Gebilde gestickt oder gewoben waren. Wir betrachten beide, Farben und Gebilde, getrennt.

I. **Farben.** Immer sowohl, wenn von der Stiftshütte als von der Priesterkleidung die Rede, werden vier Farben genannt: תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ, und zwar stets in derselben Reihenfolge an gegen dreifsig Stellen; nur drei oder eigentlich zwei Stellen (Exod. 26, 1. 39, 29.) und hier wohl aus einem besonderen Grunde steht שֵׁשׁ nicht zuletzt, sondern zuerst, die übrigen aber folgen auch da in gleicher Weise aufeinander.

a. תְּכֵלֶת *). Die LXX geben an allen Stellen diefs Wort

*) Eine gründliche und ausführliche Untersuchung über diese, wie über die andern Farben findet sich bei Braun Vestitus Sacerdot. Hebr. I, cp. 11—15.

durch ὑάκινθος oder ὑακίνθινος (nur einmal, Num. 4, 7. steht ὁλοπόρφυρον, was jedoch kein Widerspruch ist). Mit dieser Uebersetzung stimmen auch **Philo**, **Josephus** und die Kirchenväter überein, ja, wie der hierin zuverlässige **Bochart** sich ausdrückt, *omnes veteres nullo excepto* [1]). Die Richtigkeit dieser Uebersetzung wird daher auch von Niemand bezweifelt, nur fragt sich, was denn Hyacynth für eine Farbe ist, und darüber giebt es verschiedene Meinungen. Als ganz willkürlich und irrig ist die **Abenesra's** und **Luthers**, welche an gelb denken, wie die des **Jarchi**, welcher sie für grün hält, abzuweisen. Für beide Behauptungen läfst sich auch nicht das Mindeste anführen. Bekanntlich trägt sowohl eine Blume als ein Edelstein den Namen Hyacinth; allein diefs giebt uns noch keinen sichern Aufschlufs über die Beschaffenheit der Hyacinthfarbe, denn jene Blume ist verschiedenfarbig, und von dem Edelstein ist es nicht ausgemacht, ob wir ihn für unsern Amethyst oder Sapphir halten sollen. Nach den neuern Auslegern ist der Apok. 21, 20. vorkommende ὑάκινθος ponceauroth, und **Braun** glaubt, was wir jetzt Hyacinth nennen, sey der Chrysolith oder Karbunkel der Alten. Wir müssen daher beachten, womit sonst noch diese Farbe verglichen oder zusammengestellt wurde. Mit grofser Uebereinstimmung legen sie die verschiedensten alten Schriftsteller dem Himmel und dem Meere bei. Diefs thun nach dem Vorgange des Talmud die bedeutendsten Rabbinen [2]); **Philo** nennt die Farbe ein σύμβολον oder ἐκμαγεῖον ἀέρος [3]); ihm folgt **Josephus** [4]); beide Arabische Uebersetzungen haben أسمانجون, d. i. himmelfarbig; ingleichen die

1) **Bochart** Hieroz. II, 5, 10.

2) Die **Gemara** sagt Menach. 4.: *R. Meyr dixit: quid differt color techelet a reliquis colorum speciebus? quod techelet sit similis mari et mare firmamento, et firmamentum throno gloriae, ut dicitur* (Exod. 24, 10.): *Sub pedibus ejus tanquam sapphirini lateres, qualis est coeli sereni aspectus.* — **Maimonides** (Halacha zizith cp. 11.) erklärt תכלת durch היא דמות הרקיע, *i. e. est similis firmamento,* und De vas. sanct. 8, 13. sagt er: *illud quod techelet dicitur, lana est medicata fuco* כעצם שמים, *i. e. instar coeli.* — **Abarbanel** in Exod. 25, 4.: תכלת *est sericum infectum colore, qui mari similis est.* — **Kimchi** giebt es durch *Azur* und *Ultramarinum,* ebenso R. **Bechai** und viele Andere.

3) **Philo** de vita Mos. 3. pag. 671. und de congressu etc.

4) **Joseph.** Antiq. 3, 6, 4.: τὴν Χρόαν τοῖς κατὰ τὸν οὐρανὸν συμβαίνουσιν οὐδὲν ἐδόκουν διαφέρειν. 3, 7, 8.: τὸν δὲ ἀέρα βούλεται δηλοῦν ὁ ὑάκινθος ὁ δὲ ὑάκινθος (sc. ἀποσημαίνει) τὸν πόλον·

Kirchenväter [1]); so dafs **Bochart** als Resultat seiner gelehrten Untersuchung angiebt: *Itaque nisi velimus veteres omnes ignorasse, quis color esset hyacinthinus, illum fateri necesse est, eundem esse cum caeruleo aut saltem illi vicinum.* Demnach ist תְּכֵלֶת oder Hyacinth eine **blaue** Farbe. Daraus aber, dafs die Alten die Meeres- und Himmelsfarbe einander gleich stellen, dem Meere himmelblaue und dem Himmel meerblaue Farbe beilegen [2]), ist zugleich zu ersehen, was für ein Blau der Hyacinth ist, nämlich nicht unser himmelblau, das hell ist, sondern ein dunkles Blau, das ins Schwärzliche eher fällt, als ins Helle. Diefs nämlich ist nicht nur die Farbe des Meeres, sondern auch des Himmels in den wärmern Ländern, besonders in Asien. Je heiterer dort der Himmel, desto dunkler ist er, so dafs er geradezu schwarzblau erscheint, und **Braun**, dessen Worte sich **Rosenmüller** in den Scholien zu eigen macht, mit Recht sagt: *ut quasi in nigricantem abyssum introspiciamus* [3]). — Erst in neuerer Zeit hat diese so wohlbegründete Erklärung des תְּכֵלֶת Widerspruch gefunden. **Hartmann** glaubte, der, wie er selbst sagt, „unübersehbaren Reihe von Bibelauslegern" gegenüber treten zu müssen, und bestreitet die frühere Ansicht mit eben so viel Eifer als Ausführlichkeit [4]); es ist ihm auch gelungen, **Gesenius**, **de Wette**, **Winer** und andere neuere Gelehrte auf seine Seite zu bringen. Die Hyacinthfarbe soll nämlich durchaus nicht blau, sondern mehr

1) **Hieronymus** ad Demetriad. ep. 7.: *ut taceam de hyacinthorum pelago*, und zu Ezech. 16, 10. bemerkt er über תַּחַשׁ (s. oben) *aerii et* κυανέου *coloris est, ut rapiantur in occursum domini in aerem et ad coelestia regna festinent.* **Epiphanius** nennt den Hyacinthstein θαλασσίτης. **Ambrosius**: *hyacinthus: . . coeli sereni habens colorem.* Vgl. **Origen** in Exod. hom. 13. **Theodoret.** quaest. 60 in Exod.

2) **Ovid.** Metamorph. 2, 8. *Caeruleos* habet *unda* deos. — **Id.** de arte am. 3.: hic (sc. *color aëris*) *undas* imitatur. **Cic.** academ. 2.: quid *mare* nonne *caeruleum?* **Ovid.** Eleg. 4, 16. **Eustath.** in Hom. pag. 6. Καὶ τὴν 'Ομηρικὴν ποίησιν οἱ ὕστεροι ὑπεκρίνοντο δραματικώτερον τὴν μὲν 'Οδύσσειαν ἐν ἁλουργοῖς ἐσθήμασι κατὰ τοὺς παλαίους διὰ τὴν ἐν θαλάσσῃ πλάνην τοῦ 'Οδυσσέως κ. τ. λ. Vgl. auch **Antonius Thylesius** de color. bei **Göthe** Farbenlehre II, S. 173.

3) **Braun** vest. sac. Hebr. I, pag. 194. — **Ritter** Erdkunde von Asien II, S. 700.: „Der Himmel zeigte sich auf dieser Höhe (einem Nebengebirge des Himalaya) ganz **tief schwarzblau** und die Sone darin wie ein Feuerball ohne allen Dunst." **Philo** sagt darum auch (de vita Mos. III, pag. 667.): ὁ δὲ ὑάκινθος ἀέρι ὁμοιοῦται· φύσει γὰρ μέλας οὗτος.

4) **Hartmann** die Hebräerin am Putztische I, S. 374 fg. III, S. 128 fg.

ins Rothe spielend, purpurblau, dunkelrothblau, violett gewesen seyn. Diefs will Hartmann hauptsächlich daraus beweisen, dafs Hyacinth oft geradezu Purpur genannt, oder damit verwechselt werde, was jedenfalls nöthige an eine mehr dunkelrothe Farbe zu denken. Allein nichts kann irriger seyn, als dieser Schlufs. Es ist allerdings wahr, dafs Hyacinth von den Alten öfter durch Purpur erklärt wird [1]), aber es ist ein auffallender Irrthum, den Purpur der Alten nur für eine dunkelrothe Farbe zu halten. Mit Recht erklärt es Heeren für eine ganz falsche Vorstellung, wenn man sich unter Purpur eine einzelne Farbe denken wolle [2]), vielmehr bezeichnete man damit eine ganze Gattung von Farbenstoffen, nämlich die animalischen, insbesondere die, welche aus Muscheln gewonnen wurden [3]), und sich durch Glanz und Kostbarkeit auszeichneten. Daher rührt es, dafs man ganz verschiedene, ja entgegengesetzte Farben Purpur nannte, und diesen Namen sowohl glänzend weifsen Gegenständen, wie dem Schnee, Salz, Schwan, als auch glänzend schwarzen beilegte [4]). Vitruv bemerkt, dafs die Farbe der Purpurschnecke nach der verschiedenen Gegend, wo sie gefunden werde, eine verschiedene sey: in nördlichen Gegenden gebe sie eine schwarze (*ater*), in nordwestlichen eine grünliche (*lividus*), in den Aequinoctial-, Ost- und Westgegenden eine violette (*violaceus*), in den südlichen aber eine stark rothe (*rubra potestate*) Farbe [5]). Der Italiener Amati, welcher ein vollständiges Werk über Purpurfärberei geschrieben, zählt nicht weniger als neun einfache Purpurarten von weifs bis zu schwarz, und fünf gemischte auf [6]). Man mufs demnach durchaus Ugolini Recht geben, wenn er behauptet: *omnia splendida, elegantia, venusta et nitescentia vocantur purpurea* [7]). Wird

1) Hesych.: ὑακίνθινον· ὑπομελανίζον, πορφυρίζον.. Dioskorides beschreibt die Hyacinthblume als πλήρη πορφυροειδοῦς. Eben so Athenäus 15, 6. pag. 677. Antholog. interpr. Lubin.: ἐπιπλέξω δ' ὑάκινθον πορφυρέην. Dorville zu Charit. 6, 4. pag. 545. führt eine Glosse an, wo ὑακινθινοβαφῆ durch πορφύρα μέλαινα erklärt wird. Vgl. Paschalis de coron. p. 171.

2) Heeren Ideen I, 2. S. 97.

3) Rosenmüller Morgenland II, S. 91. Bochart Hieroz. II, 5, 9. pag. 727.

4) Horat. Od. 4, 1. *Hic sale purpureo, vivaque nitentia lympha.* — *Purpurei olores.* — Virgil kennt *carmina purpurea candiora nive.*

5) Vitruv. de archit. 7, 12.

6) Rosenmüller Morgenland II, S. 92.

7) Ugolini Thesaur. Antiq. sacr. XIII, pag. 299. Das Homerische ἀγλαὸν ὄζον giebt Catull durch *purpureum ramum;* Columella be-

nun auch der Hyacinth Purpur genannt, so folgt daraus so wenig, dafs er roth oder purpurblau sey, als aus den eben angeführten Stellen, dafs der Schnee und das Salz im Alterthum dunkelroth gewesen seyen. Wenn wir von Hyacinthhaaren und Hyacinthlocken hören [1]), so sind darunter nichts weniger als röthliche, sondern glänzend schwarze Haare zu verstehen, weil der Hyacinth ins Schwärzliche öfter fällt; vielleicht hat es aber auch seinen Grund in dem der Hyacinthe ähnlichen Wohlgeruch der Haare [2]). Nicht viel mehr als dieser erste hat der zweite Hauptgrund Hartmanns gegen die ältere Erklärung zu bedeuten. Aus einer schon von Bochart angeführten Stelle des Plinius, wo der Hyacinth mit dem Kokkus oder Scharlach verwechselt werde, gehe nothwendig hervor, dafs ersterer eine mehr rothe Farbe sey [3]). Abgesehen davon, dafs diese Eine Stelle gegen die vielen oben angeführten Zeugnisse nichts beweisen kann, ist zu beachten, dafs die Alten überhaupt in Bezeichnung der Farben sehr ungenau sind, worüber einstimmig alle klagen, welche Forschungen darüber angestellt haben. Plinius verwechselt hier, wie aus einer andern Stelle deutlich hervorgeht, Hyacinth mit Purpur [4]), und weil der Purpur beinahe allen Farben, auch dem Kokkus beigelegt wurde (Mark. 15, 17. Matth. 27, 28.), so konnte es leicht geschehen, dafs er den mit dem Purpur am meisten identificirten Hyacinth auch mit dem Kokkus zusammenstellte. Diefs konnte er um so eher, als es auch rothe Hyacinthblumen gab [5]). Nimmermehr folgt aber daraus, dafs der Hyacinth nicht ursprünglich und eigentlich blaue Farbe war. Uebrigens kann man recht gut zugeben, dafs der Hyacinth öfter violett oder veilchenblau anzeigt, ohne der auffallend sonderbaren Behauptung Hartmanns, er könne „unmöglich" dunkelblau seyn, beizutreten. Mag überhaupt die Bedeutung von ὑάκινϑος schwankend seyn, so ist diefs Wort ja nur eine

dient sich des Ausdrucks: *frondes purpurat auro;* Gellius führt einen Vers an aus Furius: *spiritus eurorum virides dum purpurat undas,* und erklärt das *purpurat* durch *nitescere facit.*

1) Hartmann a. a. O. I, S. 375. Nach Dionysius Periegetes v. 1107 sq. gleichen die glänzenden Haare der Inder der Farbe des dunkeln Hyacinth, auch Homer nennt die Haare ὑακινϑίνῳ ἄνϑει ὁμοίας.

2) von Bohlen das alte Indien II, S. 172.

3) Plinius hist. nat. 21, 26. *Hyacinthus in Gallia optime provenit; hoc ibi pro cocco hysginum tingitur.*

4) Plinius l. c. 26, 18. *Vaccinia (i. e. hyacinthi) Italiae mancipiis sata; Galliae vero etiam purpurae tingendae ad servitiorum vestes.*

5) Virgil. Eclog. 3, 63.: *munera sunt lauri, et suave rubens hyacinthus.*

Uebersetzung des Hebräischen תְּכֵלֶת, und wenn ersteres zuweilen in weiterem Sinne vorkommt, wenn es hie und da auch violett bedeutet, so hat man kein Recht, dieſs unbedingt auf das letztere überzutragen. Das hohe Alterthum bediente sich gar keiner Mischfarben, und schon deshalb allein muſs man sich genöthigt sehen die Uebersetzung des תְּכֵלֶת durch Rothblau oder Violett als irrig abzuweisen. Dazu kommt noch besonders, daſs auch bei andern alten Völkern die rein dunkelblaue Farbe eine heilige war, von der ein vielfacher Gebrauch gemacht wurde. So vorzüglich bei den Indern und Aegyptern, auf welche letztere man sich so gerne bei Untersuchungen über Israelitische Alterthümer beruft. Uber die Beschaffenheit dieser blauen Farbe kann nicht der mindeste Zweifel obwalten; denn das Indische Blau ist bekanntlich nicht entfernt Roth, sondern gerade das allerreinste Blau, und daſs auch das Aegyptische Blau keine Spur von Roth hat, zeigen augenscheinlich die noch vorhandenen Tempelgemälde [1]. Daſs dieſs Blau Mose bekannt war, wird niemand leugnen. Von violetter oder rothblauer Farbe ist an Aegyptischen Bildern nirgends etwas zu finden. Die LXX konnten aber für תְּכֵלֶת kein besseres Wort wählen als ὑάκινθος, wenn schon dieses bei den Griechen eine ausgedehntere Bedeutung haben mochte [2]. Nach dem Allem wäre es unbegreiflicher kritischer Eigensinn, wenn man durchaus die Bedeutung Rothblau festhalten wollte. Die neuern Gelehrten, welche Hartmann beitraten, haben schwerlich seine zwar vielen, aber ganz nichtigen Gründe genauer geprüft, ihre Zustimmung wäre sonst undenkbar.

b. אַרְגָּמָן. Ueber diese Farbe können wir desto kürzer seyn. Niemand nämlich bezweifelt, daſs damit diejenige Farbe bezeichnet sey, welche wir jetzt noch Purpur nennen, also jenes herrliche dunkle, glänzende Roth [3]. Die LXX, Philo und Josephus geben אַרְגָּמָן beständig durch πορφύρα, und gerade diese Nebeneinanderstellung von ὑάκινθος und πορφύρα als zwei verschiedene Farben zeigt um so mehr, daſs unter ὑάκινθος nicht Purpur zu verstehen

1) Descript. de l'Egypt. II cah. 5, pl. 48. cah. 6, pl. 58. 59. und sonst oft. — (Pitture d'Ercol. IV, tab. 69.)

2) Das synonyme κυάνεος kommt im Hellenistischen gar nicht vor. Vgl. übrigens Göthe's Farbenlehre II, S. 57.

3) Plinius sagt davon (hist. natur. 9, 38.): *Laus ei summa, color sanguinis concreti, nigricans aspectu, idemque suspectu refulgens.*

st. Der *κατ' ἐξοχὴν* so genannte Purpur ist aber der Tyrische [1]), der auch schlechthin *δίβαφος*, d. i. *bis tincta*, zum Unterschied von geringeren Gattungen hiefs [2]). Die Bereitung des Purpurs aus der Purpurschnecke, die Erfindung der Purpurfärberei u. s. w. gehört nicht in unsere Untersuchung [3]).

c. תּוֹלַעַת שָׁנִי. Das Wort תּוֹלַעַת heifst ganz allgemein: Wurm; שָׁנִי leiten ältere Erklärer von שָׁנָה *iterare* ab und denken dann an das Doppeltfärben. Braun hat diefs mit guten Gründen widerlegt; jedoch seine eigene Ableitung von שׁנן *acutus* scheint gezwungen. Am besten vergleicht man سنى glänzen, zumal da im Aramäischen die fragliche Farbe זְהוֹרִי vom זְהַר glänzen heifst. Es ist also zu übersetzen: Glanzwurm. So nannte man ein kleines Insect, eine Art Schildlaus, die sich an den Blättern der *ilex aculeata* in Menge ansetzt, so dafs die Thierchen wie Beeren dieser Pflanze aussehen. Aus den todten Körpern und Eiernestern derselben wird die sogenannte Karmesinfarbe bereitet. (Kermes heifst bei den Arabern Glanzwurm). Im Griechischen heifst der Wurm wie die Farbe *κόκκος*, womit auch die LXX durchgängig das תּוֹלַעַת שָׁנִי übersetzen [4]). Die Farbe selbst ist gleichfalls Roth, allein ein etwas helleres, jedoch nicht blasses, vielmehr glänzendes, scharfes, leuchtendes Roth, weshalb es auch die Beiwörter *ὀξὺς* und *λαμπρὸς* führt [5]), und dem Blut sowohl als dem Feuer beigelegt wird [6]). Wie der Purpur die Tyrische, so heifst der Kokkus oft schlechthin die Phönicische Farbe, weil die Phönicier besonders mit ihr umzugehen wufsten, und überhaupt nannte man dasjenige Roth, welches Feuer und Blut mit einander

1) Die Purpurschnecke heifst daher *Tyrius murex*. Ovid. de arte am.: *nec. quae bis Tyrio murice lana rubet.*

2) Plin. hist. nat. 9, 39. *Tunc* (zu Cicero's Zeit) *dibapha dicebatur, quae bis tincta esset, veluti magnifico impendio, qualitur nunc omnes paene commodiores purpurae tinguntur.*

3) Heeren Ideen I, S. 716.

4) Vgl. überhaupt Rosenmüller Alterthumskunde IV, 2, S. 447.

5) Salmas. in Tertullian. de pallio: ὀξεῖα μετάξη *in recentioribus Graecorum imperat. constitutionibus* τὸ Χρυσόβουλλον διὰ τῆς μετάξης ὀξείας ἀπηώρητο. *Ubi* ὀξεῖα *metaxa est coccinea. Idem est* λαμπρὸν· λαμπρὸν Χρῶμα *de coccino dixit Plutarchus in nupt. praec.* — Vgl. Matth. 27, 28. mit Luk. 23, 11. — Gesenius Jesaja II, S. 262.

6) Hesych. und das Lex. Cyrilli M. S. Brem. setzen als Synonyma in Eine Reihe: φοινικοῦν, πυῤῥόν, κόκκινον, αἱματῶδες. Epiphanius in apocal. 9, 17.: τὰ δὲ πυῤῥίνα, ἵνα εἴπῃ τὰ κόκκινα. — Gregor. Nyss. de vita Mos. 1 pag. 181.: καὶ τὸ πυραυγὲς τοῦ κοκκουβάφους ἐρυθήματος. Vgl. die folgenden Noten.

gemein haben, das Phönicische [1]. Im Hebräischen bezeichnete man dieses Roth auch durch אָדֹם, welches ganz als Synonymum von תּוֹלַעַת שָׁנִי zu fassen ist, wie schon allein aus Jes. 1, 18. und Nahum 2, 4. hervorgeht. Wie dieses wird es vom Blute gesagt 2 Kön. 3, 22.: אֲדֻמִּים כַּדָּם (die LXX πυῤῥὰ ὡς αἷμα) vgl. Zach. 1, 8. [2]. Jes. 63, 2. In der Stelle Gen. 9, 6. haben die LXX für אָדָם Mensch geradezu αἷμα. Offenbar kommt es auch von דָּם Blut. Die LXX bleiben sonst, wenn das Wort als Farbe steht, immer bei πυῤῥός. Im Arabischen heifst אדם geradezu *candere* oder *lucidum esse* [3], woraus erhellt, dafs das Glänzende diesem Roth eigenthümlich ist. Das Roth der Widderfelle an der untern ledernen Decke (מְאָדָּמִים Exod. 26, 14.) ist also ganz dasselbe, wie das an der zeuchenen Decke, das durch תּוֹלַעַת שָׁנִי bezeichnet ist.

d. שֵׁשׁ. Dafs mit diesem Worte der Byssus gemeint ist, haben wir bereits im vorigen Kap. §. 1. III, *a.* gesehen, aber die Farbe dort unberücksichtigt gelassen. Nach **Pausanias** soll zwar der Hebräische Byssus gold- oder feuergelb gewesen seyn [4] und **Vofs** sagt von dem reichen Mann Luk. 16, 19.: er habe sich „in brandgelber Pracht des Hebräischen Byssus gebrüstet" [5], allein diefs ist schon an sich unwahrscheinlich, da der Byssus sonst durchgängig im ganzen Alterthum als **glänzend weifs** vorkommt, und jedenfalls mufs diefs von dem Byssus der Stiftshütte und der Priesterkleidung behauptet werden, ist auch meines Wissens noch von Niemand geleugnet worden. Die Etymologie des Wortes giebt diefs schon an, denn es ist offenbar verwandt mit

1) **Hesych.**: κόκκος, ἐξ οὗ τὸ φοινικοῦν βάπτεται, καὶ αὐτὸ τὸ χρῶμα. Vgl. die LXX Jes. 1, 18. **Philo** de vita Mos. 3. pag. 667. deutet den Kokkus auf das Feuer: τὸ δὲ κόκκινον πυρὶ, διότι φοινικοῦν ἑκάτερον. — **Eustath.** in Iliad. I, pag. 154. ed. Flor.: εἰ δ' ἄλλως διαφορά ἐστι ξανθοῦ τοῦ ἡλιώδους, ἔτι δὲ καὶ πυῤῥοῦ τοῦ οἱονεὶ φλογέου, καὶ φοινικοῦ τοῦ καθ' αἷμα, μεριστέον κ. τ. λ. — **Philostratus** sagt an einer von **Bochart** angeführten Stelle: οἱ Λακεδαιμόνιοι φοινικοβαφεῖς ἐνδύοντο θώρακας, ἢ ἵνα ἐκπλήττωσι τοὺς πολεμίους τῷ φοβερῷ τῆς χροίας, ἢ ἵνα ἀγνῶσι τὸ αἷμα τῇ κοινονίᾳ τῆς βαφῆς.

2) **Thedoret** bemerkt zu dieser Stelle: τὸ δὲ τοῦ ἵππου πυῤῥὸν τὴν κατὰ τῶν πολεμίων ἐθνῶν ἀγανάκτησιν δηλοῖ· ὕφαιμον γὰρ καὶ ὑπέρυθρον τὸ θυμοειδές.

3) **Bochart** Hieroz. II, 5, 6. pag. 688.

4) **Pausan.** Eliac. 1.: ἡ δὲ βύσσος ἐν τῇ Ἤλει λεπτότητος μὲν εἵνεκα οὐκ ἀποδεῖ τῆς Ἑβραίων, ἐστὶ δὲ οὐχ ὁμοίως ξανθή. Vgl. 6 und 7.

5) **Vofs** Anmerkk. zu Virgils Landbau. S. 313.

שׁוּשָׁן die weiſse Lilie, und שַׁיִשׁ der weiſse Marmor, 1 Chron. 29, 2. und kommt wohl von שׁוּשׁ weiſs seyn [1]). Das andere Wort, das für Byssus steht, בּוּץ, ist verwandt mit בֵּיץ Ey, und باض weiſs seyn, wie im Sanskrit *bâdha* weiſs seyn auch Eyer legen heiſst [2]). Das Gewand von Byssus, in welchem Offb. 19, 14. himmlische Gestalten erscheinen, wird dort ausdrücklich als λευκὸς bezeichnet. Das Weiſs des Byssus war von ausnehmender Reinheit und hohem Glanz, daher Offenb. 19, 8. 14. 15, 6. die Beiwörter καθαρὸς καὶ λαμπρὸς.

II. Kunstgebilde. Die bildlichen Darstellungen, welche die Stiftshütte aufzeigt, sind im Ganzen von zweierlei Art. Die biblische Urkunde giebt als solche ausdrücklich an

a. Die Cherubim כְּרוּבִים; sie befanden sich auf der Zeuchtapete der Wohnung und auf dem Vorhang des Allerheiligen, Exod. 26, 1. 31., zwei goldene Cherubim standen auf der Bundeslade, Exod. 25, 18. Die Frage über die Gestalt und das Aussehen der Cherubim ist etwas schwierig und verwickelt. Aus dem Worte כְּרוּב selbst läſst sich in dieser Hinsicht nichts Bestimmtes entnehmen. Die Etymologie desselben ist noch keineswegs entschieden; bis in die neueste Zeit wiederholen sich die Versuche, das Stammwort und die Grundbedeutung zu bestimmen, aber die groſse Abweichung in den verschiedenen Angaben zeigt schon allein, wie unsicher es ist, von der Etymologie aus die Frage zu lösen. Es wäre daher auch ganz unnütz, die vielerlei Ableitungen hier aufzuzählen; einige werden wir gelegentlich anführen. Allgemein anerkannt ist nicht nur, daſs der Cherub ein lebendiges Wesen bezeichne, sondern auch daſs er kein einfaches, wirkliches, sondern ein zusammengesetztes fingirtes Wesen sey, das vier Bestandtheile hat, nämlich Mensch, Stier, Löwe, Adler [3]). Groſse Verschiedenheit der Ansichten aber herrscht

1) Rosenmüller Alterthumskunde IV, 1. S. 175. Note 4.

2) von Bohlen das alte Indien II, S. 388.

3) Die Hauptbeweisstelle für diese Zusammensetzung ist Ezech. 1, 10. Mögen immerhin die Ezechielschen Cherubim von den Mosaischen, was ihr Aussehen und ihre Gestalt betrifft, zu unterscheiden seyn, so ist doch schwer zu glauben, daſs Ezechiel in der Grundidee des Cherubs und in dem, was zum Wesen desselben gehörte, von der herkömmlichen durch die Stiftshütte, die Bundeslade und den Salomonischen Tempel sanctionirten Vorstellung willkürlich abgegangen sey, und sich Aenderungen oder Zusätze erlaubt haben sollte. Die Zahl Vier haben wir ja bis jetzt als stets sich wiederholende Hauptzahl in der Mosaischen Symbolik kennen gelernt, und es ist gar kein Grund vorhanden, den Cherubim der Stiftshütte, die auch zum Theil sich am Throne Jehova's

über die Art, wie diese vier Bestandtheile mit einander verbunden waren, welche Stelle jeder derselben am Cherub einnahm, oder was dieser von jedem hatte. Auf eine ganz vergebliche Weise hat man sich hierüber, wie über die Etymologie abgemüht, und bis in die neueste Zeit herab geglaubt, die Gestalt und das Aussehen des Cherubs genau bestimmen zu müssen. Auf welche (gelind gesagt) Sonderbarkeiten man dabei gekommen ist, zeigen noch am meisten die neuesten Versuche von Züllig und Vatke [1]). Das Wahre ist unstreitig, was zuerst von Meyer aufgestellt, und worin ihm neuerdings gegen Züllig, welcher übrigens die von Meyersche Ansicht gar nicht erwähnt, der auf dem Gebiete biblischer Kunstwerke wohlerfahrene Grüneisen zu folgen sich genöthigt gesehen hat, dafs nämlich der Cherub überhaupt gar keine bestimmte, fixirte, sondern eine wandelbare Gestalt hatte [2]). Dazu führt nothwendig eine Vergleichung der verschiedenen Stellen,

befanden, wie die Ezechielschen, andere und wenigere oder mehrere Bestandtheile zu geben. Die Jüdische Tradition behandelt es ohnehin als eine ausgemachte unzweifelhafte Sache, dafs jene vier Wesen im Cherub vereinigt gewesen seyen. Wir werden weiter unten Rabbinische Stellen anführen.

1) Züllig (die Cherubim-Wagen, der Jehova-Thron Ezechiels und die Salomonischen Waschbeckengestelle S. 20 fg.) behauptet unter andern, die Cherubim an den Wänden der Stiftshütte hätten Hände gehabt, um damit „ihre Schaamtheile zu bedecken"!! Welch' unanständige Anständigkeit! sieht solche Schamhaftigkeit im Heiligthum nicht eher aus wie Obscönität? Wie viel besser doch der alte fromme Lundius, der sie mit zum Gebet gefalteten und in die Höhe gehobenen Händen abbilden liefs, während die Flügel jene Theile bedecken. — Vatke (Bibl. Theologie des A. T. S. 329 fg.) spricht erst allerlei hin und her, wie man sich die Cherubim nicht denken dürfe, urtheilt über die bisherigen Vorstellungen sehr bestimmt ab, und schliefst dann: „Denkt man sich den Oberleib aus den Gestalten von Löwe und Adler componirt, so läfst sich das Verhältnifs leicht herstellen; statt der Menschenhände sind Löwenklauen oder allenfalls Adlerskrallen zu substituiren. Der Kopf selbst scheint aus dem eines Löwen und Adlers zusammengesetzt gewesen zu seyn, ausgehend in einen Schnabel, der aber zugleich (!) dem Löwenrachen ähnlich war; hierzu kommen vielleicht noch Hörner oder ein Horn. Das Menschengesicht scheint blofse Fiction Ezechiels zu seyn; wahrscheinlich war aber das Gesicht wunderlich gebildet und spielte so in die Bildung des Menschengesichts über. Für den Stier behalten wir dann das Hintertheil (!) und die möglichen Hörner über." Also ein Adlersschnabel, der aber aussah wie ein Löwenrachen und zugleich wie ein Menschengesicht! Wie gieng diefs zu? Und das nennt Hr. Vatke eine „klare Anschauung," die er bei Andern gänzlich vermifst. Wie ist da doch wieder der Balken im eigenen Auge so grofs.

2) von Meyer Bibeldeutungen S. 179.: „Die erste Frage ist, wie sahen die Cherubim aus? Darauf läfst sich entgegenfragen: Wie sieht ein Ding aus, das keine bestimmte Gestalt hat?" Er nennt sie eine „wandelbare Hieroglyphe." — Grüneisen in der Anzeige der Zülligschen Schrift im Kunstblatt 1834, nr. 1—6. vgl. S. 16.: „Es scheint, dafs der Cherub eine wandelbare Gestalt hatte, dafs, wie er

aus denen sich etwas für das Aussehen des Cherubs entnehmen läfst. Die Cherubim am Thronwagen Jehova's bei Ezechiel Kap. 1. haben jeder vier Angesichte und vier Flügel; so können aber unmöglich die auf der Bundeslade in der Stiftshütte ausgesehen haben; denn wenn diese nach Exod. 25, 18. mit ihren Gesichtern einander gegenüber stehen und zugleich auf den Thron selbst gerichtet seyn sollten, so konnte jeder nur Ein Gesicht gehabt haben. Um diese Verschiedenheit zu erklären, nimmt man gewöhnlich an, die spätere Gestalt der Cherubim sey von der frühern verschieden gewesen. Allein eine unbefangene Betrachtung zeigt leicht, dafs die Ezechielschen so wenig als die Mosaischen Cherubim stets ganz gleich gestaltet sind. Bei Ezechiel haben sie bald vier (Kap. 1, 10.), bald nur zwei (41, 18.), bald gar nur ein Gesicht (10, 14.). Spencer und Andere wollten aus letzterer Stelle, verglichen mit 1, 10., nicht ohne Schein schliefsen, die Grund- und Hauptgestalt des Cherub sey der Stier gewesen [1]; und doch soll er nach 1, 5. und 8. nicht nur Menschengesicht und Menschenhände, sondern überhaupt vorherrschend menschliche Gestalt gehabt haben; diese halten die Rabbinen für Grundgestalt [2]). Ferner waren nach 1, 9 fg. die vier Gesichter nach vier Richtungen hingekehrt; diefs konnte aber dann bei den nach 41, 18. erwähnten, die sich an den Tempelwänden dargestellt fanden, unmöglich der Fall gewesen seyn. Aehnliches gilt von den Cherubim der Stiftshütte; sie waren sicher nicht gleich gestaltet. Während sie gelegentlich der Zeuchtapete nur genannt, aber nicht weiter beschrieben werden, finden sich über ihre Stellung u. s. w. auf der Lade einige besondere Bemerkungen, woraus zu schliefsen ist, dafs sie hier anders als dort gestaltet seyn sollten. Und in der That lassen sich die auf der Tapete unmöglich ganz so denken, wie die auf der Lade; diese

z. B. bald ein einziges Gesicht, bald zwei, bald viere besafs, auch seine Füfse bald zwei, bald vier seyn, seine Haltung bald aufrecht, bald auf Vieren stehend, bald liegend erscheinen mochte."

1) Spencer de leg. Hebr. ritual. III, diss. 5, cp. 4. 2. Man hat diefs auch durch die Etymologie erhärten wollen und das Chaldäische כְּרַב *arare* verglichen, so dafs כְּרוּב *arator*, Pflugstier hiefse, was aber reine Hypothese ist. Vgl. l. c. 3, 1. pag. 231.

2) Vgl. die Stellen bei Buxtorf hist. arcae foed. cp. 9. Auch sie stützen sich auf eine Etymologie. Es soll nämlich כרוב von dem Aramäischen oder Chaldäischen רביא oder רוביא *puer* herkommen, einige denken auch an רבא *crescere*, also *adolescens*.

waren förmliche Gestalten, jene mehr Gemählde. Gewifs dachte man sich die im Paradiese befindlichen Gen. 3, 24. wieder anders, wenn schon aus dieser Stelle für ihre Gestalt im Allgemeinen gar nichts gefolgert werden kann *). Für die Wandelbarkeit der Gestalt des Cherubs spricht aufserdem auch noch, dafs, wenn er zu irgend einer Zeit eine fixirte Gestalt gehabt hätte, sehr leicht Bilderdienst und Abgötterei veranlafst werden konnte. Lag es aber in seinem Wesen, keine bestimmte Gestalt zu haben, so liefs sich auch keine bestimmte Vorstellung mit ihm verbinden, und Niemand war dann in Versuchung ihn für ein wirkliches Wesen zu halten, vielmehr mufste jeder in ihm ein Gebilde, d. i. ein Symbol anerkennen. Die Gestalt änderte sich, je nachdem die Verhältnisse das Hervortreten des einen oder des andern der Grundbestandtheile erheischten, um so das eine oder das andere, was angedeutet werden sollte, mehr hervortreten lassen zu können. Halten wir diefs fest, so erscheint die Annahme, als sey der Cherub zu verschiedenen Zeiten verschieden gestaltet gewesen, als ganz unnöthig, und es läfst sich dann recht wohl denken, dafs er bald vier, bald zwei, bald nur ein Gesicht, bald zwei, bald vier Füfse, bald diese bald jene Grundgestalt, bald zwei, bald vier Flügel hatte, wenn nur irgendwie die vier Grundbestandtheile sich an ihm zeigten. Da der Cherub jedenfalls ein fingirtes Wesen war, also an seiner Bedeutung Alles gelegen ist, so kommt es auch hauptsächlich darauf an, was sein Wesen ausmachte, das Aussehen und die Gestalt selbst sind völlige Nebensache. Uebrigens erhellt aus dem Bisherigen, wie gewagt es ist, eine Abbildung von dem Cherub zu entwerfen und zu behaupten, so und nicht anders habe er ausgesehen. Die meisten Abbildungen wollen daher auch nicht genügen, und selbst die neueste bei Züllig hat etwas widerliches, ja fratzenhaftes.

b. Blumen. Die biblische Urkunde erwähnt zwar nur Cherubim auf den bunten Zeuchen, nichts desto weniger sind wir vollkommen berechtigt, der ohnehin gewöhnlichen Annahme zu folgen, dafs sich auch Blumengebilde darauf befanden. Es spricht dafür 1) die Natur der Sache. Da die Cherubimgebilde nur auf der innern Decke der Wohnung und dem Vorhang des Allerheiligen waren, aber auf den Vorhängen des Heiligen und des Vorhofs,

*) Gewöhnlich will man daraus die Menschenhände beweisen; allein es steht dort nicht: er liefs wohnen im Garten Eden gegen Morgen die Cherubim mit dem Flammenschwerdt in den Händen, sondern: die Cherubim und die Flamme des Schwerdtes.

die doch dieselben Farben hatten, fehlten, so fragt sich, was soll auf diesen gestickt gewesen seyn? Jedenfalls liefen doch die Farbenfäden nicht regellos durch und in einander. War überhaupt etwas darauf dargestellt, so kann es nichts anderes als Blumen gewesen seyn, da ja lebendige Wesen nur auf jener Tapete und dem Vorhange des Allerheiligen abgebildet seyn durften, und diefs waren eben die Cherubim. Dafs die Alten, wenn sie etwas als Bunt oder Farbig bezeichneten, unmittelbar an Blumen und Blüthen dachten, zeigt der Sprachgebrauch, welcher Farbe und Blüthe durch dasselbe Wort bezeichnete, weil das Reich der Farben überhaupt nirgends so herrlich und vollkommen sich darstellt, als in der Blumenwelt [1]). Die Blumen sind die einfachste und natürlichste Zierde, daher denn noch bis heute im Orient alle bunten Zeuche, besonders die zu Tapeten in Zelten und Wohnungen wie die zu Kleidungsstücken verwendeten, Blumenwerk allein oder Bilder von Thieren mit Blumenwerk untermischt darstellen [2]). Wir dürfen daher hinsichtlich der bunten Zeuche der Stiftshütte nicht glauben, als seyen nur die ausdrücklich erwähnten Cherubim darauf gewesen, sondern gerade umgekehrt: daraus dafs sie als bunt überhaupt bezeichnet waren, folgt schon von selbst, dafs sie Blumenwerk darstellten, die Cherubim aber werden nur als das einen Theil dieser Zeuche besonders Auszeichnende ausdrücklich namhaft gemacht. Auf sämmtlichen bunten Zeuchen haben wir uns also Blumengebilde zu denken, nur waren aufser diesen natürlichen Zierden auf der Tapete der Wohnung und dem Vorhang des Allerheiligen auch noch aufserdem Cherubimbilder eingewoben. 2) Die Analogie des Salomonischen Tempels wie des Ezechielschen erhebt diefs zur Gewifsheit. Nach 1 Kön. 6, 18. 29. 35. und Ezech. 41, 18 fg. war an den Wänden überall Blumenwerk angebracht, und zwischen demselben befanden sich die Cherubim. 3) Endlich spricht dafür auch das ausdrückliche Zeugnifs des Josephus, nach welchem sowohl der Vorhang des Vorhofs als der des Allerheiligen mannigfache Blumen darstellte [3]). —

1) So verwechselt Josephus (Antiq. 3, 8, 1.) Χρόα und ἄνθος mit einander, indem er nach Erwähnung der vier Farben der Stiftshütte fortfährt: ἔριά τε τοῖς προειρημένοις ἄνθεσι μεμολυσμένα. Von thierischen Farbenstoffen braucht Aristoteles ἄνθος. Hist. anim. 5, 5. Σπουδάζουσι δὲ ζῶσας κόπτειν· ἐὰν γὰρ πρότερον ἀποθάνῃ, συνεξεμεῖ τὸ ἄνθος.

2) Rosenmüller Morgenland IV, S. 186. — Braun de vest. Sacerd. Hebr. I, cp. 17. §. 274 sq. pag. 207.

3) Joseph. Antiq. 3, 6, 2. Von ersterm sagt er: πολλῶν αὐτῷ συνανθούντων καὶ ποικίλων, ὁπόσα μὴ ζώων, ἐξετυποῦντο μορφάς. Vom in-

Was für Blumengattungen aber hier zu denken sind, läſst sich natürlich nicht bestimmen. Im Salomonischen Tempel treffen wir Lilien an 1 Kön. 7, 19. 22. 26. und auch sonst geschieht dieser Blume öfter und in mehrfacher Beziehung Erwähnung. (Hohel. 2, 1. 16. 4, 5. 6, 2. Hos. 14, 6. Mtth. 6, 28. Sir. 39, 18. 50, 8.) Da es verschiedenfarbige, weiſse, gelbe, rothe, purpurfarbige gab, so lieſse sich wohl auch bei dem Blumenwerk der Stiftshütte an diese herrliche Blumengattung denken; doch kann dieſs nur Vermuthung bleiben, ist auch im Grunde ganz gleichgültig.

§. 2.
Bedeutung der Farben.

Es muſs schon im Allgemeinen zugestanden werden, daſs die Farben eine sehr wichtige Stelle an dem heiligen Gebäude einnehmen: sie geben dem Ganzen sein Aussehen, und wenn es hauptsächlich die Sichtbarkeit ist, durch welche die Symbolik zu uns spricht, so ist zum Voraus anzunehmen, daſs an einem symbolischen Baue vor Allem dasjenige symbolisch ist, wodurch alle Sichtbarkeit bedingt wird, die Farbe. Man kann daher schon *a priori* behaupten: wenn irgend etwas an der Stiftshütte symbolisch ist, so sind es ihre Farben. Auſserdem aber sind nun gerade diese Farben auf eine Weise hervorgehoben, daſs sich die Absichtlichkeit bei ihrer Wahl und Bestimmung unmöglich verkennen läſst. Mehr als dreiſsigmal werden sie in gleicher Anzahl und gleicher Reihenfolge genannt; nur diese, welche immer mit und neben einander vorkommen, hat die Stiftshütte, und keine andern; dieselben vier, und nicht mehr und nicht weniger, finden sich auch an der Priesterkleidung, so daſs nichts gewisser seyn kann, als: es sollten einmal gerade so viele und gerade diese Farben in dem Cultus hervortreten und als heilige betrachtet werden. Wenn wir noch dazu nehmen, daſs man im ganzen Alterthum von den Farben einen symbolischen und heiligen Gebrauch machte *), so kann um so weniger ein besonnener Zweifel darüber statt finden, daſs die Mosaischen Farben symbolischen Charakter haben. So lehrreich und wichtig in mehrfacher Hinsicht ein Werk über die Bedeutung

nern Vorhang: ὡραῖον δὲ ἦν τὸ φάρσος ἄνθεσι παντοίοις, ὅσα γῆθεν ἀνέρχεται διαπεποικιλμένον.

*) „Die Farbe, schreibt Görres an Creuzer (in dessen Symbolik I, S. 149.), hat so groſse symbolische Bedeutsamkeit, daſs man von der Indischen bis zur Altdeutschen Malerei hin allein darüber ein Buch schreiben könnte."

der Farben bei den Alten seyn würde, so fehlt es doch bis jetzt daran gänzlich, ich wüfste wenigstens keines anzuführen, worin dieser Gegenstand auch nur mit einiger Ausführlichkeit behandelt wäre; kaum im Vorübergehen wird seiner hie und da gedacht *). Auch hier kann natürlich nicht eine ausführliche Untersuchung über die alte Farbensymbolik erwartet werden, da uns eigentlich nur die vier Mosaischen Farben zunächst angehen; doch wollen wir wegen des Mangels an einem Werke, auf das sich berufen und verweisen liefse, versuchen, einige allgemeine Grundzüge der alten Farbensymbolik, wie sie in näherer Beziehung zu unsrer Untersuchung überhaupt stehen, anzugeben.

Die Bedingung aller Farbe ist das Licht; die Negation alles Lichtes, die Finsternifs, ist auch die Negation, der Tod aller Farbe; ja die Farbe ist ihrem Wesen nach das erscheinende, sich manifestirende Licht, denn das Licht kann gar nicht erscheinen ohne Farbe. Die verschiedenen Farben sind daher nur verschiedene Modificationen des Lichtes und verhalten sich zu demselben, wie die verschiedenen Laute zum Ton überhaupt. Aller Farbensymbolik liegt demnach nothwendig der Begriff „Licht" zu Grunde. Wenn nun, wie wir schon gelegentlich der Metalle bemerkt haben, alle Religionen darin zusammenstimmen, dafs sie den Begriff Licht auf das Wesen der Gottheit übertragen, so kann die Farbe, als Manifestation des Lichtes ursprünglich keine andere Bedeutung haben, als dafs sie die Gottheit in ihrer Erscheinung oder Manifestation bezeichnet. Die verschiedenen Farben sind somit nothwendig Symbole der verschiedenen Erscheinungsweisen des göttlichen Wesens, sie stellen das göttliche Wesen nach verschiedenen Seiten hin und in seinen verschiedenen Verhältnissen zu dem aufser ihm Seyenden dar. Die Farbensymbolik ist demnach nothwendig bedingt durch die Vorstellungen über Manifestation und Offenbarung der Gottheit, und richtet sich überhaupt nach den Begriffen von dem Wesen Gottes und seinem Verhältnifs zur Welt. Die Verschiedenheit dieser Vorstellungen und Begriffe im Heidenthum von denen im Mosaismus modificirt daher auch den symbolischen Gebrauch der Farbe in beiden. Es wird zweckmäfsig seyn, wenn wir diesen verschiedenartigen Gebrauch näher kennen zu lernen suchen.

Das Heidenthum betrachtet seiner Grundansicht gemäfs die Welt, das Universum, nicht schlechthin als absolutes Werk Gottes,

*) Selbst wo man es am ehesten erwarten sollte, in Göthe's Farbenlehre, finden sich kaum leise Andeutungen.

sondern als die Erscheinung und Manifestation der Gottheit selber; Gott und Welt sind unzertrennlich eins, die Welt ist der Leib Gottes, so daſs demnach das Aussehen der Welt mit dem Aussehen der Gottheit selbst zusammenfällt. Insofern nun das Universum die Gesammtheit aller Farben in sich vereinigt, hat es ein buntes Aussehen. Daher die Welt überhaupt den Beinamen „bunt“ führte, was nun auch auf die Gottheiten übergieng, in welchen das All, oder die Erscheinungswelt, also die physische Welt personificirt war. Die groſse Ephesinische Göttermutter Diana führt auf bildlichen Darstellungen den Namen Φύσις παναίολος πάντων μήτηρ [1]; auch Dionysos hat als personificirte Erscheinungswelt den Beinamen αἰολόμορφος, der Buntgestaltete [2]). Die Pythagoräer nannten ihre τετρακτὺς, die ihnen Quelle und Schlüsselträgerin der Φύσις war (s. oben S. 162.), geradezu αἰόλα oder αἰόλη, die Bunte, in allen Farben Spielende [3]). Auf Abbildungen trugen daher jene das All oder die Erscheinungswelt darstellenden Gottheiten vielfarbige, bunte Gewänder. So bemerkt Plutarch ausdrücklich, Isis, die Weltmutter, die personificirte Erscheinungswelt, habe bunte Kleider gehabt [4]), und wirklich erscheint sie auf dem noch vorhandenen berühmten Thierkreise von Tentyra, den sie ganz umschlieſst, mit einem vom Kopf bis zu den Füſsen gehenden bunten vielfarbigen Gewand [5]). Ebenso trug auch Phtha, der aus dem Weltei hervorgieng, also die Welt zur Erscheinung führte, einen vom Kopf bis zu den Füſsen gehenden bunten Mantel [6]). Auch Pan, das personificirte All, trug als solcher ein geflecktes vielfarbiges Hirschfell als Mantel [7]); dasselbe war bei dem Phönicischen Herkules der Fall, und gleiche Bedeutung hatte der vielfarbige Mantel, der die geflügelte Eiche des Pherecydes, aus welcher das All hervorgegangen, umhüllte [8]). — Obwohl das Hei-

1) Creuzer Symbolik II, S. 189.

2) Orph. hymn. 50 (49). Creuzer III, S. 413. Baur Symbolik II, 2, S. 133.

3) Creuzer a. a. O. und III, S. 455. IV, S. 538.

4) Plutarch. de Isid. cp. 78. Στολαὶ δὲ αἱ μὲν Ἴσιδος, ποικίλαι ταῖς βαφαῖς· περὶ γὰρ ὕλην ἡ δύναμις αὐτῆς, πάντα γινομένην καὶ δεχομένην, φῶς, σκότος· ἡμέραν, νύκτα· πῦρ, ὕδωρ· ζωὴν, θάνατον· ἀρχὴν, τελευτήν.

5) Descript. de l' Egypte Antiq. IV, pl. 29. Ritter Erdkunde von Afrika S. 765. Hug über den Mythos der berühmtern Völker der a. W. S. 333. tab. 2.

6) Euseb. praep. evgl. 3, 11.: ἄνωθεν μέχρι ποδῶν ποικίλον ἱμάτιον περιβεβλημένον.

7) Euseb. l. c. τὴν νεβρίδα (sc. σύμβολον) τῆς τοῦ παντὸς ποικιλίας.

8) Görres Mythengeschichte II, S. 455. vgl. S. 373.

denthum das Wesen der Gottheit mit der Welt identificirt, weiſs es beide doch auch zu unterscheiden und einander gegenüber zu stellen. In dieser Unterschiedenheit, die zugleich Besonderung ist, erscheint dann die Gottheit nothwendig in einem bestimmten Verhältniſs, das sich wieder auf mehrfache Weise gestalten kann. Dieſs bestimmte Verhältniſs und die besondern Erscheinungsformen können nun nicht durch das Bunte mehr bezeichnet werden, denn dieſs ist das Unbestimmte und Allgemeine, sondern nur durch bestimmte Farben, die jedoch im Verhältniſs zu den andern Grundfarben sind. Sehr deutlich findet sich dieſs in der Indischen Symbolik ausgedrückt. Das Eine göttliche Wesen hat, insofern es der Welt gegenüber gedacht wird, drei Qualitäten oder Erscheinungsformen; es manifestirt sich als schaffend oder zeugend (Brahma), erhaltend (Wischnu) und zerstörend oder vernichtend (Schiwa). Jede dieser Qualitäten hat nun ihre besondere Farbe: Roth entspricht dem Schaffen, weiſs dem Erhalten, Schwarz dem Vernichten [1]). Maja, die personificirte Erscheinungs- (aber aber auch zugleich Schein-) Welt hat daher alle drei Farben zugleich, ebenso das bekannte Indische Welt- und Natur-Symbol, die Kuh [2]). Aus diesen drei Grundfarben läſst die Indische Lehre alle andern entstehen, beständig kehren sie im Cultus und in den Mythen wieder. Auch die Aegypter stellen diese drei Farben zusammen, jedoch so, daſs sie Schwarz dem Osiris, Weiſs dem Horus, Roth dem Typhon beilegen [3]). Selbst in der Nordischen Mythe kehren sie wieder: nach den Niebelungen ist Siegfried weiſs, Flos roth, und Hagen, der Feind Siegfrieds schwarz [4]). Die alten Lappländer hatten ein groſses dreifaches Opfer; dem Gott Storjunkare brachten sie ein Rennthier mit rothem Faden im Ohr dar, der Göttin Laiwe eines mit weiſsem Faden, die als Todtenopfer fallenden Rennthiere hatten einen schwarzen Faden durchs Ohr gezogen [5]). — Das Heidenthum betrachtet ferner die Welt als eine Erscheinung und

1) Görres Mythengeschichte I, S. 85 führt aus dem Upnekhat 1, pag. 54 die Worte an: „Roth, Weiſs, Schwarz sind die den drei Qualitäten entsprechenden Farben. Roth war die erste im Feuer vor der Theilung, Weiſs aber im Wasser, ehe das Wasser getheilt wurde, Schwarz in der Erde, ehe Erde geschieden wurde Alles Rothe aus dem Feuer, das Weiſse aus dem Wasser, aus der Erde alles Schwarze.“

2) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu I, S. 101.

3) Plutarch. de Isid. cp. 22. Euseb. praep. 3, 3.

4) Mone bei Creuzer Symbolik I, S. 129.

5) Mone Geschichte des nordischen Heidenthums S. 26—28.

Manifestation der Gottheit, besonders insofern sie aufs vollkommenste geordnet und geregelt ist. Ordnung und Regelmäfsigkeit, welche die Bedingungen der Schönheit sind, sind das Göttliche in und an der Welt und machen sie zum κόσμος. Nun haben wir oben gesehen, dafs aus dort angegebenen Gründen Vier die Zahl der Welt als κόσμος ist (vgl. S. 157.), es wird uns darum ganz consequent erscheinen, dafs man namentlich auch das Reich der Farben, das den eigentlichen Schmuck der Welt ausmacht, nach der Vier ordnete, und vier Elementar- und Grundfarben annahm, welche, wie die vier Elemente die Welt überhaupt, so die Farbenwelt insbesondere repräsentirten. Während das Vielfarbige und Bunte das Chaos der Farbenwelt ist, ist das Vierfarbige die Farbenwelt in ihrer Ordnung, als geregeltes Ganze, das Vierfarbige erscheint darum auch erst als das eigentliche Symbol göttlicher Manifestation oder Offenbarung. Das ganze Alterthum, der Orient wie der Occident, weifs daher von vier Farben, die mit einander Ein Ganzes ausmachen, und als Ganzes der Welt, einzeln aber den vier Elementen entsprechend gedacht wurden. Jene Kap. 2, S. 159. erwähnte Indische Weltharmonietabelle, die nach den vier Buchstaben des Symbolwortes Aoum zwölf Vierheiten neben einander stellt, weist auch die vier Ein Ganzes bildenden Farben auf, deren jede wieder vier untergeordnete Farben hat [1]. Der Indische Götterberg Meru, der Mittelpunkt und die Geburtsstätte der Welt, hat gleichfalls vier Farben, Roth, Weifs, Gelb, Schwarz [2]. Der Indische Name für Kaste ist Varna, d. h. Farbe, „die vier Hauptstämme heifsen die vier Farben" [3]. Der Türkische Schriftsteller Gihan Numa beschreibt in seiner Geographie des Orients ein altes Denkmal, Gamdan genannt, das wie vierseitig auch vierfarbig war, auf der einen Seite Roth, auf der andern Weifs, auf der dritten Gelb, auf der vierten Grün [4]. Sehr bestimmt tritt das Vierfarbige bei den Aegyptern hervor. Diese bedienten sich bei den bildlichen Darstellungen auf den Tempelwänden besonders des Grün, Gelb, Blau, Roth; die Anwendung dieser Farben hatte ihre festen Regeln [5]. An den Säulenkapitälern des Osiristempels zu Philä sieht man sie noch jetzt in aller Frische; auch die

1) Müller a. a. O. S. 544. Görres Mythengeschichte I, S. 76.

2) Ritter Erdkunde von Asien I, S. 9.

3) Ritter a. a. O. IV, 1. S. 648.

4) Norberg onomast. cod. Nazar. pag. 4.

5) Heeren Ideen II, 2. S. 180.

Hieroglyphen des grofsen Tempels zu Ombos sind „mit den vier Aegyptischen Farben bemahlt“ [1]). Auch die erst neu entdeckten vielleicht ältern Tempel in Nubien zeigen überall vier Farben, jedoch statt Gelb Schwarz [2]). Nicht minder wie die Aegypter wissen auch die Griechen von einer Vierheit von Farben. Es würde schon bemerkt, dafs die Pythagoräer die bunte Natur *αἰόλη* zugleich *τετρακτὺς* nannten [3]), woraus allein schon sich erwarten läfst, dafs sie das Reich der Farben durch vier Grundfarben repräsentiren liefsen; es waren die Farben Weifs, Roth, Gelb, Schwarz. Eben diese hielten auch Empedokles und Demokrit für die Grundfarben und setzten sie in eine Beziehung zu den Elementen [4]). „Selbst die ein blühendes Colorit liebende Jonische Schule hielt bis auf Apelles hinab die sogenannten vier Farben fest [5]).“ Endlich treffen wir auch bei den Römern die vier Farben an. Die Wagenlenker in den Circensischen Spielen z. B. waren in vier Rotten abgetheilt, und jede Rotte hatte ihre bestimmte Farbe, die sich auf eines der vier Elemente oder der vier Jahreszeiten bezog und zugleich einer bestimmten Gottheit geweiht war [6]). Cicero, Plinius und Quintillian bezeugen ausdrücklich, dafs die ältesten und berühmtesten Meister nur in vier Farben gemalt hätten [7]). Offenbar war diese Malerei eine heilige und ruhte auf

1) Ritter Erdkunde von Afrika S. 684. 709.

2) Ritter a. a. O. S. 647.

3) Theolog. arithm. bei Meursius Denar. Pythag. 6. pag. 59. *Ἀιόλου φύσιν κατωνόμαζον τὴν τετράδα, τὸ ποικίλον ἐμφαίνοντες τῆς οἰκειότητος καὶ ὅτι οὐκ ἄνευ ταύτης ἡ καθολικὴ διακόσμησις· διὸ καὶ κλειδοῦχον τινα τῆς φύσεως αὐτὴν πανταχοῦ ἐπωνόμαζον.*

4) Göthe Farbenlehre II, 1. S. 1. 2. 5.

5) K. O. Müller Handbuch der Archäologie der Kunst S. 388.

6) Joh. Laurent. Lyd. de mens. 3, 26.: *οἱ μὲν ῥούσιοι Ἄρει ἀνέκειντο, οἱ δὲ λευκοὶ Διΐ, οἱ δὲ πράσινοι Ἀφροδίτῃ, οἱ δὲ βένετοι Κρόνῳ ἢ Ποσειδῶνι, ... κατὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα· ῥούσιοι μὲν ἀνέκειντο πυρί, διὰ τὸ χρῶμα, ὁμοίως πράσινοι γῇ, διὰ τὰ ἄνθη, βένετοι Ἥρᾳ, λευκοὶ δὲ ὕδατι. Οἱ δέ φασι πράσινον μὲν τὸ ἔαρ, ῥούσινον δὲ τὸ θέρος, βένετον δὲ τὸ φθινόπωρον, λευκὸν δὲ τὸν χειμῶνα.* cf. ibid. 4, 25. — Tertull. de spect. 9. Sueton. Calig. 55. Vitell. 14.

7) Cic. in Brut. 18.: Similis in pictura est ratio, in qua Zeuxim et Polygnotum et Timanthem et eorum, qui non usi plus, quam *quatuor coloribus*, formas et lineamenta laudamus. — Plin. hist. nat. 35, 32. *Quatuor coloribus* immortalia illa opera facere: ex albis Melino, ex silaceis Attico, ex rubris Sinopide Pontica, ex nigris atramento, Apelles, Echion, Melanthius, Nicomachus, clarissimi pictores, quum tabulae eorum singulae oppidorum venirent opibus. — Quintilian wiederholt Cicero's Worte. Vgl. auch Plutarch. de defectu oracul. cp. 47. — Hagedorn Betrachtungen über die Malerei hat Bd. 4, 2. einen kurzen Aufsatz: „Von den vier Farben der Alten,“ der aber ganz unbedeutend und unbrauchbar ist.

jener religiösen Weltanschauung, nach der Alles in der Vier beschlossen und diese Zahl die Welt- und Schönheitszahl ist. Ganz oberflächlich also urtheilt Riemer, der nur die Stelle des Plinius gekannt zu haben scheint: man müsse „auf die buchstäbliche Auslegung dieser Stelle verzichten und unter den vier Farben bloſs den Gebrauch einfacher Farben verstehen" [1]). Daſs die vier Farben sich auf die Welt und die Elemente bezogen, sieht man auch wohl daraus, daſs diejenigen Völker Asiens, die fünf Elemente zählten, und bei welchen fünf überhaupt Zahlsignatur der Welt, besonders der Weltseele war, auch fünf Grundfarben hatten, wie dieſs unter andern bei den Chinesen der Fall ist [2]). — Endlich betrachtet die Naturreligion das Universum als eine Manifestation der Gottheit nicht bloſs, insofern es geregelt und geordnet ist, nach der Vier, sondern auch insofern es sich nach bestimmten Gesetzen bewegt, und eine vollendete Harmonie darstellt. Die Idee der Bewegung des Universums und der Weltharmonie aber knüpfte das Alterthum, wie wir gesehen haben, an die sieben Planeten (Kap. 2, §. 7. S. 189 fg.) Diese groſse Siebenheit fänd man wie in dem Ganzen, so auch in den einzelnen Theilen der Welt; und wenn nun letztere als φύσις αἰόλη, als Farbenwelt, ein harmonisches Ganze seyn sollte, so muſste sie sich auch innerhalb sieben Hauptfarben bewegen. Auf diese Siebenheit der Farben führte ohnehin der Regenbogen und die sieben prismatischen Farben. Bei den Indern ist Suryas, einer der acht Welthüter, die Sonne als Gestirn; seine Gattin ist Suvarna, d. i. Farbenpracht; er wird abgebildet auf einem Sonnenwagen fahrend, den sieben Rosse ziehen, er hat sieben Arme, beides sich beziehend auf die sieben prismatischen Farben, welche ihm gleichfalls von jedem Munde seiner zwei Gesichter als Strahlen ausgehen [3]). Daſs man diese sieben Farben dann in bestimmte Beziehung zu den Planeten setzte, wie die verschiedenen Metalle, läſst sich erwarten. Dieſs war z. B. der Fall bei den oft erwähnten sieben Kreismauern von Ekbatana. Jede hatte ihre bestimmte Farbe: die erste war weiſs, die zweite schwarz, die dritte roth (φοινίκεος), die vierte blau (κυάνεος), die fünfte hellroth (σαρδαρανικός), die sechste silbern (Mond),

1) Göthe Farbenlehre II, S. 89. Daſs dieser Abschnitt der Farbenlehre von Riemer ist, sagt dieser selbst in seinem Griech. Wörterbuch I, S. 925.

2) Hegel Vorlesungen über Philosophie der Religion I, S. 246.

3) von Bohlen das alte Indien I, S. 238 fg.

die siebente golden (Sonne)[1]. Auch jene gleichfalls mehrerwähnten sieben Planetengötter der Chaldäer hatten jeder seine bestimmte Farbe, wie sein bestimmtes Metall. Saturns Bild war schwarz oder ganz dunkelblau, und von derselben Farbe trugen seine Diener Kleider, sein Tempel war von schwarzem Stein; das Bild der Venus war roth, ihr Tempel von weifsem Marmor (nach Andern himmelblau gefärbt), nur weifs Gekleidete durften ihren Tempel betreten; Jupiters Bild war von Zinn, sein Tempel von grünem Stein, seine Diener hatten grüne Kleider und grüne Zweige in den Händen (nach andern war er feuerfarben und so auch die Kleider seiner Diener); Merkurs Bild war von blauem Stein, sein einer Arm schwarz, der andere weifs, seine Diener kleideten sich in Blau; Mars war von rothem Stein, sein Tempel ganz roth, seine Rechte roth, die Linke gelb, die Kleidung seiner Diener roth; das Bild des Mondes war silbern und safs auf einer weifsen Kuh, weifs war auch die Kleidung seiner Diener; die Sonne endlich hatte ein golden Bild, golden waren die Tempelwände, und ihre Diener trugen Gewänder von Goldbrokat[2]. — Spätere orientalische Dichter haben auch die Siebenheit der Farben besungen, wie der gefeierte Persische Dichter Dschelal, zu dessen berühmtesten Gedichten das sogenannte „Siebenfarbige“ gehört[3].

Wenden wir uns nun zur Mosaischen Farbensymbolik, so ist ihr Verhältnifs zur heidnischen dasselbe, welches wir bisher beinahe durchgängig angetroffen haben: im Heidenthum herrscht die reale Bedeutung vor, rein kosmische Verhältnisse oder die Gottheit nur insofern ihr Wesen mit dem der Welt zusammenfällt, werden durch die Farbe dargestellt; im Mosaismus hingegen tritt die rein ideale Bedeutung ausschliefsend hervor, die Farbe bezieht sich hier nur auf geistige, göttliche Verhältnisse. Oben hat sich uns die Farbe im Allgemeinen als das Licht in seiner Erscheinung oder Manifestation dargethan, und wenn nun auch dem Mosaismus der ursprünglich physische Begriff „Licht,“ auf Gott übertragen, das Wesen Gottes an sich bezeichnet, so wird ihm auch die Farbe Bezeichnung des Wesens Gottes in seiner Manifestation seyn, also insofern es erscheint, sich nach Aufsen kund thut, in ein Verhältnifs zur Welt tritt. Den Begriff der Manifestation drückt aber der Hebräer durch das Wort „Name“ aus, und insbesondere heifst ihm

1) Herodot. I, cp. 98.

2) Vgl. die oben Kap. 3, §. 2. I. angeführten Schriftsteller.

3) Eine Uebersetzung dieses Gedichts findet sich bei von Hammer Geschichte der Persischen Redekünste S. 259.

„Name Gottes“ so viel als Gott, insofern „er sich als den bewährt, der er ist“ [1]), ja er gebraucht das Wort „Name“ schlechthin und ohne weitern Zusatz als Bezeichnung des sich in seiner Kraft, Herrlichkeit, Weisheit, Güte, kurz in seiner ganzen Gottheit offenbarenden Jehova. Die Farbe im Allgemeinen als Manifestation und Erscheinung des Lichtes ist somit das natürliche Symbol des Namens Gottes. Daraus erklärt sich nun sogleich, warum die Farbe im symbolischen Cultapparat so bestimmt gerade als eine vierfache erscheint. Vier ist ja überhaupt die göttliche Offenbarungszahl (vgl. Kap. 2, §. 4. S. 157.), wie sie sich uns schon so vielfach gezeigt hat, und namentlich haben wir sie kennen gelernt als Zahlsignatur gerade desjenigen einzelnen und besondern Namens Gottes, welcher, weil in ihm das Wesen Gottes auf möglichst vollkommenste Weise bezeichnet oder geoffenbart ist, auch vorzugsweise und schlechthin „der Name“ הַשֵּׁם hiefs, des Namens יְהוָה, welcher von den Jüdischen Theologen seit uralter Zeit שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע genannt wird (vgl. S. 173.). Innerhalb keiner andern Zahl konnte die Gesammtheit der den Begriff „Name Gottes“ symbolisirenden Farben passender umschlossen seyn, als in der Vier. Auch Philo und Josephus haben die Absichtlichkeit dieser Farbezahl, die sich freilich jedem unwillkürlich aufdringt, wohl bemerkt, aber sie ganz unrichtig, nämlich vom realen, heidnischen Standpunkte aus aufgefafst. Sie mit den vier Weltfarben der Aegypter, Griechen, Pythagoräer u. s. w. verwechselnd, haben sie dieselben auf die vier Elemente bezogen, und zwar Hyacinth auf den Aether wegen der gleichen Farbe, Purpur auf das Wasser, weil er aus einem Wasserthiere gewonnen werde, Kokkus auf das Feuer wegen der gleichen Farbe, Byssus auf die Erde, weil er deren Produkt sey [2]). Ebenso deuteten auch viele Kirchenväter. Man braucht dagegen nicht einmal auf den irrigen Standpunkt hinzuweisen, die Deutung widerlegt sich von selbst, wenn man erwägt, dafs der der Farbensymbolik überhaupt zu Grunde liegende Begriff das Licht ist und dieser also auch durchweg festgehalten werden mufs.

1) Gesenius Handwörterbuch S. 1159.

2) Philo de vita Mos. 3. pag. 667.: τὰς δὲ τῶν ὑφασμάτων ὕλας ἀριστίδην ἐπέκρινεν ἐκ μυρίων ὅσων ἑλόμενος τοῖς στοιχείοις ἰσαρίθμους, ἐξ ὧν ἀπετελέσθη ὁ κόσμος, καὶ πρὸς αὐτὰ λόγον ἐχούσας, γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ· ἡ μὲν γὰρ βύσσος ἐκ γῆς, ἐξ ὕδατος δ' ἡ πορφύρα, ὁ δὲ ὑάκινθος ἀέρι ὁμοιοῦται τὸ δὲ κόκκινον πυρὶ, διότι φοινικοῦν ἑκάτερον. — Joseph. Antiq. 3, 7, 8.: τάτε φάρση ἐκ τεσσάρων ὑφανθέντα, τὴν τῶν στοιχείων φύσιν δηλοῖ· ἥτε γὰρ βύσσος τὴν γῆν ἀποσημαίνειν ἔοικε κ. τ. λ.

Handelt es sich um das, was irgend eine Farbe bedeutet, so mufs doch, wie sich von selbst versteht, diese selbst und nicht etwas ganz anderes, etwa der Stoff, woraus sie bereitet wird, in Betracht kommen. Dafs der Purpur aus einem Muschelthiere, das im Wasser lebt, gewonnen wird, kann schon defshalb seine Bedeutung im Verhältnifs zum Hyacinth nicht bestimmen, weil auch dieser aus einem Muschelthiere bereitet wird; und wenn der Byssus deshalb Symbol der Erde seyn soll, weil er ihr Produkt ist, so müfste z. B. auch das Sittimholz die Erde bedeuten u. s. w.

Da der Farben nicht nur überhaupt immer vier sind, sondern die nämlichen, ja sogar in derselben Reihenfolge, immer wiederkehren und nie mit andern verwechselt werden, so haben sie nicht nur in ihrer Gesammtheit Bedeutsamkeit, sondern es mufs auch jeder einzelnen Bedeutung zukommen. Diese mit Sicherheit aufzufinden, haben wir vor Allem das, was sich uns so eben über die Farbe im Allgemeinen ergeben, festzuhalten. Die Manifestation Gottes, die Bewährung seines Wesens im Verhältnifs zur Welt hat nothwendig verschiedene Formen oder Modificationen; das Verhältnifs, in welchem er dem aufser ihm Seyenden erscheint, ist nicht immer dasselbe und nur Eines, sondern ein verschiedenes, mehrfaches. Gott hat daher nicht blofs überhaupt einen Namen (d. i. er bewährt, offenbart sich nach Aufsen), sondern er hat mehrere, verschiedene Namen (d. i. er bewährt sich auf mehrfache Weise). Wenn nun die Farbe im Allgemeinen Symbol des Namens Gottes überhaupt (der Manifestation im Allgemeinen) ist, so müssen die einzelnen Farben Symbole der einzelnen, verschiedenen Namen Gottes (der besondern Erscheinungsformen) seyn. Diefs dürfen wir bei der Deutung unsrer vier Farben nie aus dem Auge verlieren *).

a. Hyacinth. Die dunkelblaue Farbe war im ganzen Alterthum eine besonders heilige, bedeutsame. Da sie, wie wir oben gesehen haben, den Alten als Farbe des Himmels oder Aethers und des Wassers oder Meeres galt, so diente sie auch einerseits

*) Spätere Muhamedanische Theosophen noch nennen die verschiedenen göttlichen Erscheinungsformen: „Namen und Farben Gottes." Vgl. Tholuck die spekulative Trinitätslehre des spätern Orients. S. 26. Dort wird auch aus Dschamis Tohfatel Ehhrar eine Stelle angeführt, die so schliefst:

„Zwar konnte er in seinem eignen Wesen
Die Züge aller Herrlichkeiten lesen.
Doch wollte er mit seiner Farbe Andre malen,
Sein Bildnifs schaun aus Andern wiederstrahlen."

zur Bezeichnung des Himmlischen, Aetherischen überhaupt, also des Ueberirdischen, Geistigen, Göttlichen, andrerseits wurde sie, weil aus dem Wasser Alles hervorgegangen und es der Urstoff ist, insbesondere den demiurgischen Gottheiten beigelegt. Diese doppelte Bedeutung treffen wir bei den Indern an. Krischna (*Krishnas* wörtlich: der Blaue) ist der personificirte Aether selbst und wird nicht nur mit blauem Kleide, sondern auch mit blauem Körper abgebildet. Die den Indischen Gottheiten beigesellte Biene ist, weil sie für ein ätherisches reines Thier galt, in der Regel blau [1]). Aber auch Narajan, d. i. wörtlich: „der auf den Wassern sich Bewegende," und eben dadurch Schaffende, wird blau dargestellt, wie z. B. in der grofsen Cisterne zu Katmandu, der Hauptstadt Nepals, ein Bild von ihm aus blauem Marmor verfertigt sich befindet, und er auf dem Wasser schwimmend in seiner demiurgischen Qualität erscheint [2]). Sehr häufig kommt die blaue Farbe auch bei den Aegyptern vor. Hier bezieht sie sich aber beinahe durchgängig auf den Himmel oder Aether. So wurde Kneph ganz dunkelblau abgebildet, weil er der Gott des reinen Aethers, auch der Lichtbringende Gott, und der Weltgeist ist [3]). Auch Osiris wird aus gleichem oder ähnlichem Grunde ganz blau dargestellt, wie er z. B. auf einem Herkulanischen Gemälde mit blauem Gesicht, blauen Füfsen, blauen Armen auf schwarzem Grunde erscheint [4]). Ganz blau ist auch das kolossale Auge des Osiris auf den noch jetzt vorhandenen Aegyptischen Bildnereien [5]). Den blauen Hut des Vulkan deutet Porphyr auf den Himmel, von dem alles Licht und Feuer komme [6]). Ob hingegen die blaue Farbe des Götterbildes zu Elephantine, auf dessen Hörnern sich der κύκλος δισκοειδὴς sich befand, nach Eusebius auf das Wasser zu beziehen ist, welches der Mond, wenn er mit der Sonne zusam-

1) von Bohlen das alte Indien I, S. 228. Creuzer Symbolik IV, S. 300. Baur Symb. II, 2. S. 303. Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu. S. 608.

2) Creuzer Symb. I, S. 128 vgl. S. 595. Rosenmüller altes und neues Morgenland I, S. 3. v. Hammer in den Wiener Jahrb. 1818. 3 Bd. S. 197.

3) Euseb. praepar. ev. 3, 11. (Baur Symbolik II, 1. S. 32.)

4) Pitture d' Ercol. IV, tab. 69. Winkelmann Kunstgeschichte II, 2, 13. Creuzer Symb. I, S. 126.

5) Descript. de l' Egypt. Antiq. II, cah. 5. pl. 48. (Plutarch. de Isid. cp. 51.)

6) Porphyr. ap. Euseb. praepar. 3, 11. Πίλον κυάνεον, τῆς οὐρανίου σύμβολον περιφορᾶς, ἔνθα τοῦ πυρός ἐστι τὸ ἀρχοειδές τε καὶ ἀκραιφνέστατον.

menkomme, mit sich führe [1]), scheint nicht ganz sicher. Deutlich weist die blaue Farbe auch in der Nordischen Mythologie auf den Himmel oder Aether hin, wenn z. B. der altrussische Gott Pagoda einen blauen silberdurchwirkten Rock trug, blaue Flügel hatte, und mit blauen Blumenkränzen umhangen war [2]). Die Persischen Sofi's pflegten blaue Mäntel zu tragen, um dadurch anzudeuten, dafs sie sich mit himmlischen Dingen beschäftigten, himmlischen Sinn hätten, und einen himmlischen Wandel führten [3]).

Im Mosaismus fällt natürlich die Beziehung der blauen Farbe auf das Meer, als schöpferischen Urstoff gänzlich weg, da diefs eine charakteristisch heidnische Vorstellung ist, es bleibt nur die Beziehung auf den Himmel. Als Farbe des Himmels ist sie zugleich das natürliche Symbol alles dessen, was der Hebräer mit dem Begriff Himmel verbindet. Dieser ist ihm nämlich im Gegensatz zur Erde, dem Wohnort der Menschen, die Wohnung Gottes. Im Himmel hat der Herr seinen Thron, die Erde ist nur seiner Füfse Schemel. Der Himmel ist daher auch in ganz anderm Sinne als die Erde, der Offenbarungsort der göttlichen Herrlichkeit. Wenn sich daher die Herrlichkeit Gottes den auf der Erde wohnenden Menschen zeigt, offenbart, so erscheint diefs als ein Herabkommen des Himmels auf die Erde. In den Beschreibungen ausserordentlicher Offenbarungen göttlicher Herrlichkeit wird dieses Herabkommen deshalb noch besonders dadurch angedeutet, dafs der Farbe des Himmels dabei Erwähnung geschieht. So heifst es gelegentlich jener besondern Erscheinung und Offenbarung Gottes an Mose und die Aeltesten, als der Bund mit dem Volke Israel geschlossen wurde, Exod. 24, 10.: „Und sie schaueten den Gott Israels, und unter seinen Füfsen war es, wie ein Werk von durchsichtigem Sapphir und wie der Himmel selbst, wenn er rein ist.“ Ezechiel beschreibt die ihm gewordene aufserordentliche Erscheinung und Offenbarung der Herrlichkeit Gottes Kap. 1, 26. mit den Worten: „Ueber der Wölbung, die über ihrem (der Cherubim) Haupte war, sah man etwas, wie Sapphirstein, in der Gestalt

1) Euseb. l. c.: τὸ δὲ ἐκ κυανοῦ Χρῶμα, ὅτι ὑδράγωγος ἐν συνόδῳ ἡ σελήνη. Ritter Erdkunde von Afrika S. 691.

2) Mone Geschichte des Nordischen Heidenthums. S. 121.

3) In dem Persischen Gedichte „der Rosenkranz“ kommen die Worte vor: „der Himmel selbst im blauen Kleide, ein Heuchler wie die Menschenkinder,“ wozu von Hammer (Geschichte der Persischen Redekünste S. 323.) bemerkt, diefs gehe auf die Sofi's, deren viele ungeachtet der Himmelsfarbe ihres Kleides doch Heuchler seyen.

eines Thrones" u. s. w. *). Die Farbe des Himmels ist somit das Symbol der besondern Offenbarung Gottes, nicht also der Offenbarung und Manifestation im Allgemeinen, welcher symbolisch die Farbe, als erscheinendes Licht, überhaupt entspricht, sondern derjenigen, wie sie der Erde gegenüber, im Himmel gedacht wird und nur aufserordentlicher Weise auf Erden statt findet. Insofern nun Gott sich auf besondere und aufserordentliche Weise geoffenbart hat, nämlich dem Volke Israel, zu dem er vom Himmel herabgekommen, in dessen Mitte er seine Wohnung, (das Nachbild des Himmels) aufgeschlagen hat, heifst er יְהוָה. Jehova ist der eigenthümliche Offenbarungsname; so wollte Gott von Israel als Israels Gott, als Bundesgott genannt werden, es ist der eigentlich theokratische Name Gottes, der, wenn auch schon früher einzelnen Auserwählten bekannt, doch erst mit der förmlichen Erwählung und Constituirung Israels als Bundesvolks seine Sanction erhielt. Exod. 3, 13 fg. Wenn nun die einzelnen Farben den einzelnen Namen Gottes entsprechen, so kann Blau, die Himmels- und Offenbarungsfarbe, Symbol keines andern als des Namens יְהוָה seyn. Daraus schon erklärt sich, warum diese Farbe die Hauptfarbe im Mosaischen Cultus ist, und als die wichtigste behandelt wird, auch am meisten allein und für sich vorkommt; sie nimmt in der Reihe der vier Farben, die immer in gleicher Ordnung auf einander folgen, die erste Stelle ein, nur zweimal wird Weifs zuerst genannt. Noch weniger aber kann der häufige Gebrauch dieser Farbe gerade auffallen, wenn man erwägt, dafs sie als Farbe Jehova's und der besondern Offenbarung nothwendig auch Farbe des κατ' ἐξοχην sogenannten Zeugnisses Gottes, des Gesetzes, der Offenbarung im Wort seyn mufste. Das Herab- und mit Israel Zusammenkommen Gottes ist dem Hebräer so unzertrennlich von dem Bezeugen oder Zeugnifsgeben Gottes, dafs er für beide ganz synonyme Wörter gebraucht, wie wir oben Kap. 1, §. 2. S. 81 fg. gelegentlich der beiden Namen der Wohnung Gottes אֹהֶל מוֹעֵד und אֹהֶל הָעֵדֻת gesehen haben. Das Zeugnifs nun, welches Gott Israel auf aufserordentliche Weise gegeben, welches das Unterpfand des Bundesverhältnisses ist, über welchem sich der Bundesgott Jehova auch fortwährend bezeugen will (Exod. 25, 21.), ist das Gesetz, welches, weil es Bundesurkunde, auch geradezu

*) Dafs die Alten mit Sapphir einen blauen Stein bezeichneten, hat durch Belegstellen gezeigt **Braun** vest. Sacerd. Hebr. II, pag. 12. pag. 535 sq.

„der Bund“ (Exod. 34, 28.) heifst. Dieses Gesetz ist zugleich der Repräsentant der ganzen besondern Offenbarung im Worte an Israel (vgl. S. 84.). Wenn somit Blau Farbe Gottes ist, insofern er vom Himmel herabgekommen und mit Israel in einen Bund getreten ist, sich ihm auf aufserordentliche Weise bezeugt hat und fortwährend bezeugen will, so mufs es auch nothwendig zugleich die symbolische Farbe des eigentlichen Zeugnisses Gottes, des Gesetzes seyn. Insofern diefs Gesetz die Grundlage der Existenz Israels in politischer und religiöser Beziehung ist, konnte wohl keine Farbe für den Israeliten wichtiger erscheinen, als eben die dem Gesetz entsprechende, die blaue. — Diese Bedeutung des Hyacinth wird sich uns durchweg im Cultus als die richtige bestätigen. Hier wollen wir nur auf eine Stelle hinweisen, die aufser dem unmittelbaren Bereich des Cultus selbst liegt. Nach Num. 15, 37. nämlich sollte jeder Israelite als Unterscheidungszeichen von Nichtisraeliten an den vier Ecken seines Kleides Quasten mit Schnüren von Hyacinth tragen [1]). Als Zweck dieser blauen Schnüre und Quasten wird angegeben: „Ihr sollt sie ansehen und gedenken aller Gebote Jehova's, und dieselben thun, und nicht spähen eurem Herzen und euren Augen nach, dafs ihr ihnen nachhuret, auf dafs ihr gedenket und thut alle meine Gebote und heilig seyd eurem Gott; Ich Jehova, euer Gott, welcher euch geführt hat aus dem Lande Aegypten, um euer Gott zu seyn, Ich, Jehova, euer Gott.“ Beim Anblicken der blauen Schnüre sollte sich also der Israelite erinnern, dafs er mit Jehova in einem Bunde stehe, dafs Gott seinem Volke auf besondere Weise kundgethan und bezeugt habe, durch die Ausführung aus Aegypten und die Mittheilung der Offenbarung im Wort, des Gesetzes, das Zeugnifs und Bund zugleich war. Das Anblicken der blauen Schnüre sollte den Israeliten mahnen, den Bund nicht zu brechen (d. i. weil er Ehebund war, nicht mit fremden Göttern zu huren) und das Gesetz zu halten. Wie deutlich ist hier die Beziehung auf Jehova, als den Gott Israels, wie unverkennbar sind diese Hyacinthschnüre Zeichen des Bundes und Gesetzes [2]).

1) Im Texte steht תְּכֵלֶת zunächst bei פְּתִיל Schnur, allein ohne Zweifel ist es zugleich auch auf צִיצִית Quasten zu beziehen, denn es läfst sich nicht denken, dafs letztere eine andere Farbe sollten gehabt haben, als die Schnüre, an denen sie hiengen, ohne dafs der Text diese andere Farbe bezeichnet hätte.

2) Unter den Auslegern hat meines Wissens nur Clerikus sich auf eine Deutung dieser Schnüre eingelassen. Er findet darin eine Hin-

b. **Purpur.** Dem ganzen Alterthum galt, wie wir oben gesehen haben, der Purpur für die edelste, herrlichste, erhabenste aller Farben, welche alles, was man von Farben nur kannte, übertraf, und welche, was man an allen schätzte, in sich vereinigte. Der Name Purpur war daher zu einem ganz allgemeinen Farbennamen geworden, mit welchem man jede Farbe, wenn man sie als besonders schön, herrlich, unübertrefflich und kostbar bezeichnen wollte, benannte, mochte es Schwarz oder Weifs, Roth oder Blau, Grün oder *Gelb* seyn. Der Purpur ist also im Reiche der Farben das Höchste, Erhabenste, Herrlichste und läfst alle andern Farben hinter sich zurück, wie das Gold alle andern Metalle. Diefs bestimmte nun auch seinen bedeutsamen Gebrauch bei den Alten. Er ist die Farbe, welche dem Höchsten und Erhabensten, unter dem alles Uebrige steht, zukommt. Daher sich denn das ganze Alterthum seiner bediente zur **Bezeichnung der höchsten Würde, der Hoheit, der königlichen Macht und Herrschaft.** Bei einer so weltbekannten Sache bedarf es keiner ausführlichen Nachweisung; wir beschränken uns daher hauptsächlich auf das, was in der Bibel sich darüber findet, und zunächst für unsern Zweck dient. Hohel. 7, 6. wird wird von dem Haupthaar (nach *Andern* dem Diadem) der Braut gesagt, es sey „wie der Purpur des Königs;" nach Kap. 3, 10. hat das königliche Brautbett einen goldenen Plafond und einen purpurnen Sitz; Richt. 8, 26. werden Purpurkleider als königliche Tracht erwähnt; Esth. 8, 15. kommen unter den „Kleidern des Königthums" der Purpurmantel und die goldene Krone vor; Dan. 5, 7. 16. 29. wird die Erhebung zur höchsten Würde durch das Kleiden mit Purpur und goldener Kette bezeichnet; das Hebräische הִתְיַמֵּר Herrschaft üben, sich erheben, übersetzt Symmachus, ohne eine andere Lesart vor sich gehabt zu haben *), geradezu durch *πορφύρα ἐνδύεσθαι.* Häufig wird auch in den Büchern der Makkabäer die Herrscherwürde durch Purpur und Gold bezeichnet. 1 Makk. 10,

weisung auf das blaue Kleid des Hohenpriesters, und meint, jeder Israelite sey dadurch als zu dem *populus sacerdotalis* gehörig bezeichnet worden. Offenbar falsch. Denn fürs erste fehlt in der Stelle jede Hindeutung auf den Hohenpriester oder das Priesterthum überhaupt, während so deutlich von dem Bundesverhältnifs zu Jehova die Rede ist. Sodann ist das blaue Kleid des Hohenpriesters (er hatte eine dreifache Kleidung) gar nicht einmal das eigentlich priesterliche; diefs ist vielmehr das weifse, welches auch die andern Priester trugen. Endlich fragte sich ja noch immer, warum denn gerade Blau die Farbe jenes Kleides, oder überhaupt die priesterliche Farbe seyn soll.

*) **Schleusner** Thesaur. und Lex. N. T. s. v. πορφύρα.

20. 62. 64. 65. 11, 58. 14, 43. 2 Makk. 4, 38. Aus Profanschriftstellern nur Weniges: Schon bei Homer kommen Purpurmantel und goldene Spange als königliche Insignien vor [1]; nach Cassiodor war der Purpur das einen Herrscher als solchen Auszeichnende, so daſs beim Anblick von Purpurkleidern Niemand im Zweifel seyn könne, wen er vor sich habe [2]. Den Privatleuten war darum das Tragen solcher Kleider bei Strafe als eine Art Majestätsvergehen untersagt [3]. Das bei den Byzantinern vorkommende πορφυρογέννητος bezeichnet einen solchen Prinzen, der im Purpurzimmer geboren ist, d. h. während sein Vater mit der Herrscherwürde bereits bekleidet war [4]. Ganz natürlich pflegte man dann auch den Gottheiten, die man für die höchsten, für die Könige unter den Göttern hielt, den Purpur beizulegen. So hatte *Jupiter Capitolinus* oder *Optimus Maximus* ein Gewand von dem herrlichsten kostbarsten Purpur [5]; die Dioskuren, die Schutzgottheiten des Spartanischen Herrscherpaares, die nach einer andern als der vulgären Auffassung, die sie nur als Heroen nimmt, für die obersten Götter galten, und von Pausanias die θεοὶ μέγαλοι genannt werden, wurden namentlich in Sparta und auch in Messene mit der purpurnen Chlamys dargestellt [6]; die Sonne als das höchste und erhabenste aller Lichter und Gestirne, darum auch Symbol der höchsten Gottheit, läſst Ovid im Purpurgewande in ihrem königlichen Palaste auftreten [7]. Die Purpurfarbe wurde wohl aus diesem Grunde, wozu freilich noch andere kommen, auf deren nähere Entwicklung wir uns hier nicht einlassen können, überhaupt als hochheilige Farbe betrachtet und darum nicht minder wie den Königen und Herrschern, so auch den Priestern zugeeignet [8]. Noch im heutigen Orient ist die dunkelrothe dem Purpur

1) Hom. Odyss. 19, 225.

2) Cassiodor. epist. 1, 5.

3) Cod. Theod. lib. 3.

4) Schneider Griech. Wörterbuch s. v. — Vgl. noch im Allgemeinen Brissonius de regno Persar. 1, pag. 35.

5) Vopiscus Aurelian.: *Meministi fuisse in templo Jovis Optimi Maximi Capitolini pallium breve purpureum, lanestre, ad quod cum matronae atque ipse Adrianus jungerent purpuras suas, cineris specie decolorari videbantur ceterae, divini comparatione fulgoris.* Vgl. Braun de vest. Sacerd. Hebr. I, cap. 14. pag. 208.

6) Creuzer Symbolik II, S. 357.

7) Ovid. Metamorph. 2, 1 sq. 23. *Purpurea velatus veste sedebat in solio Phoebus, claris lucente smaragdis.*

8) Bei Braun l. c. pag. 216. finden sich hierhergehörige Stellen gesammelt.

ähnliche Farbe Bezeichnung der höchsten und zugleich heiligen Würde. Der Palast des Dalai Lama, der als inkarnirte Gottheit zugleich der Herrscher und die heiligste Person ist, auf dem Berge Botala bei H'Lassa heifst Porum marbu, d. i. die rothe Stadt, denn seine Gebäude tragen diese Farbe, und haben vergoldete Dächer. Gleiches ist der Fall bei sämmtlichen Gebäuden des Klosterpallastes Djachi H'Lumbo, der 300 bis 400 Häuser zählt. Ja in den Wohnungen der Wohlhabenden in der Tibetschen Stadt Kuti ist gewöhnlich eine Kapelle von rothgefärbtem Holz mit Goldverzierungen [1]).

Diese dem ganzen Alterthum geläufige Bedeutung der Erhabenheit, der königlichen Hoheit und Macht, der Herrscherwürde hat der Purpur auch in der Mosaischen Symbolik. Der Gottheit beigelegt, weist er demnach auf diejenige Manifestation derselben hin, vermöge deren sie als die absolute Macht, Hoheit, Majestät, als höchster absoluter Herrscher erscheint. Für diese Manifestation oder Erscheinungsform hat nun der Hebräer nicht blofs Einen, sondern eine ganze Reihe von Namen, weil er von Anfang an gewöhnt war, die Gottheit besonders von dieser Seite ihrer absoluten Erhabenheit über Alles aufzufassen, so dafs ihm alle Religion und Weisheit in der „Furcht" Gottes, als des absoluten Herrn begriffen war. Diese Namen sind אֲדֹנָי Herr (welches Wort **Braun** von אדן *basis* ableitet und es dann mit *βασιλεὺς*, d. i. *βάσις τοῦ λαοῦ* vergleicht [2]); אֵל eigentlich Macht, Gewalt, dann concret Held, Mächtiger, und weiter der Mächtigste, d. i. Gott; שַׁדַּי der Allmächtige (die LXX *παντοκράτωρ*); עֶלְיוֹן der Höchste, Oberste; צְבָאוֹת (יְהוָה), welches die LXX 1 Sam. 17, 45. gleichfalls durch *παντοκράτωρ* übersetzen. Der gewöhnlichste und eigentlichste Name aber für diese Erscheinungsform Gottes ist der Name אֱלֹהִים, welcher, offenbar mit אֵל verwandt, Gott bezeichnet als den, der wegen seiner Erhabenheit, Hoheit und Majestät mit Furcht und Scheu erfüllt, dem darum auch alle Ehre und Verehrung gebührt [3]). Während der Name יְהוָה das ganze Wesen Gottes, insofern es unvergleichbar mit irgend etwas aufser ihm ist, als das absolute Seyn überhaupt bezeichnet, drückt der

1) **Ritter** Erdkunde von Asien III, S. 263. 267. 243. 94.

2) **Braun** selecta sacra 5, 3, 19. pag. 669. vgl. mit pag. 490.

3) **Umbreit** Commentar über die Sprüche Salomo's. Einleitung S. 41 fg.

Name אֱלֹהִים ein einzelnes besonderes Verhältniſs Gottes zu dem auſser ihm Seyenden aus; יְהוָה heiſst daher bei den Juden der שֵׁם הַמְּפוֹרָשׁ (siehe oben S. 174.), אֱלֹהִים hingegen wird auch den Mächtigen, den Herrschern und Groſsen, als Göttern der Erde, beigelegt. Ps. 82, 1. 6. (Ps. 138. 1.). Jedoch nicht im Allgemeinen nur betrachtet der Mosaismus Gott als den absolut Erhabenen, als den Herrscher der Welt, sondern vorzüglich in seinem Verhältniſs zum Israelitischen Volke. Das Wesen des Bundes besteht darin, daſs Jehova der König und Gott Israels ist, der seine Macht an Israel auf vielfache Weise und fortwährend, bald gebietend, bald strafend, bald errettend und erlösend, bewährt und offenbart. Daher die gewöhnliche Formel: Jehova, euer Gott (אֱלֹהֵיכֶם), während niemals gesagt wird: Euer Jehova. Der Purpur als symbolische Farbe der Erhabenheit und Majestät überhaupt ist somit im Mosaismus namentlich Symbol der Königswürde Jehova's im Verhältniſs zu Israel. Vielleicht lieſse sich daraus auch erklären, warum auf תְּכֵלֶת jedesmal unmittelbar אַרְגָּמָן folgt.

c. K o k k u s. Das Roth des Kokkus wird, wie wir im vorigen §. gesehen haben, von den Alten übereinstimmend als dasjenige betrachtet, welches Feuer und Blut mit einander gemein haben. Insofern nun die Farbe überhaupt Manifestation des Wesens einer Sache ist, stellt namentlich der Kokkus dasjenige dar, was das gemeinschaftliche Wesen des Feuers und des Blutes ausmacht. Dieſs besteht nun einerseits in der absoluten Beweglichkeit, andrerseits in der Wärme, beides mit einander aber, Wärme und Beweglichkeit, ist die Bedingung und das Wesen alles physischen Lebens, und die Alten hielten eines wie das andere, das Feuer und das Blut für Quelle und Sitz des Lebens *). Der Kokkus symbolisirt folglich zunächst das physische Leben, sodann aber den Begriff L e b e n i n s e i n e r g a n z e n A u s d e h n u n g. In den Naturreligionen kommt der Kokkus besonders denjenigen

*) Sehr häufig erscheint in den alten Kosmogonien das Feuer als das Lebensprincip des Universums, besonders z. B. bei den Persern. (Vgl. K l e u k e r Zendavesta I, S. 45.) Bei den Griechen, vorzüglich bei den Pythagoräern, von welchen es auch zu den Römern kam, hieſs dieſs Urfeuer, das Alles belebte, Ἑστια, Vesta. (X e n o p h. Cyrop. 1, 6, 1. P l u t a r c h. Numa cp. 11. B a u r Symbolik II, 1, S. 133.) Bei den Aegyptern Phtha. (B a u r a. a. O. S. 32.) Für die allgemeine Ansicht des Alterthums vom Blut als Sitz des Lebens werden bei Entwicklung des Opferbegriffs Belege folgen. Hier verweisen wir nur auf die biblischen Stellen Lev. 17, 11. Gen. 9, 4. Deut. 12, 33.

Gottheiten zu, in welchen das physische Leben der Natur, die zeugende Naturkraft personificirt war. Creuzer nennt es daher eine „alte Sitte, nach der man die Schnitzbilder des Bacchus, aber nicht allein dieses Gottes, sondern auch anderer, besonders der Naturgottheiten, des Pan, des Priapus, der Satyrn, ja nach Plutarch (quaest. Rom. 98.) gar die Bilder aller Götter roth anmalte; durch diese rohe grelle Farbengebung wollte man vermuthlich das volle Leben der Natur recht kenntlich machen“ [1]). Auch Ezechiel beschreibt die Götterbilder der Chaldäer ausdrücklich als roth, Kap. 23, 14., und das Buch der Weisheit giebt Kap. 13, 14. unter den nöthigen Eigenschaften eines Götterbildes überhaupt die grell rothe Farbe an. Roth fanden wir auch oben schon als die charakteristische Farbe derjenigen Gottheit der Indischen Trimurti, welcher das Schaffen, Zeugen, Lebengeben zugetheilt ist, wobei noch als Grund angegeben wird: das Rothe sey aus dem Feuer genommen.

Daſs auch den Hebräern der Kokkus Symbol des Lebens war, zeigt eine Zusammenstellung der verschiedenen Stellen, wo seiner gedacht wird. Nach Jos. 2, 12—18. vgl. mit 6, 17. 25. war ein Kokkusband oder Seil das Zeichen, welches Rahab ans Fenster band, damit sie und die Ihrigen nicht umgebracht, sondern am Leben erhalten würden, also ein Zeichen des Lebens [2]). Nach Gen. 38, 28. band die Wehmutter demjenigen der Zwillinge, der zuerst ins Leben treten wollte, einen Kokkusfaden um die Hand, zum Zeichen dieses seines frühern Lebens (des Zuerstkommens, daher sein Name זֶרַח). Nach Num. 19, 6. war der Kokkus eines der Mittel, wodurch diejenigen, welche in Gemeinschaft und Berührung mit einem Todten (in Trauer) gekommen waren, wieder rein wurden, also ein Mittel, die Todesgemeinschaft aufzuheben, ein *antidotum* gegen den Tod, ein Zeichen des Lebens. Und da der Aussatz als politischer und theokratischer Tod betrachtet wurde, so erscheint der Kokkus auch unter den Reinigungsmitteln des Aussätzigen, durch die jener Tod aufgehoben ward. Lev. 14, 4. 6. In dem Trauerlied auf Sauls Tod 2 Sam. 1. heiſst es V. 24.:

1) Creuzer Symbolik I, S. 126.

2) Die Kirchenväter fanden darin ein Bild des Blutes Christi, welches das Mittel sey, die Sünder vom Tode zu erretten und ihnen das Leben zu geben. Clemens Rom. ad Corinth. 1, 12. Καὶ προςέθεντο αὐτῇ δοῦναι σημεῖον, ὅπως κρεμάνῃ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτῆς κόκκινον, πρόδηλον ποιοῦντες, ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσι τοῖς πιστεύουσι. So auch Justin. Mart. dial. cum Tryph. pag. 264. 46. — Origenes hom. in Jos. 3, 5.

„Ihr Töchter Israels weinet über Saul, der euch in Kokkus kleidete,“ d. h. zieht jetzt statt der Kokkuskleider, der Kleider des Lebens und der Lebensfreude, Kleider der Trauer und des Todes an; dabei ist zugleich nicht zu übersehen, dafs diese Töchter Jerusalems offenbar Jungfrauen sind, d. h. solche, die in der Blüthe und Fülle des Lebens sich befinden [1]). Nach Hohel. 4, 3. 6, 6. hat die Braut Kokkuslippen und Kokkuswangen; nach Jer. 4, 30. trägt die Buhlerin, die durch ihren Anzug zur Wollust und zum sinnlichen Lebensgenufs locken will, ein Kokkusgewand [2]). Auch Jer. Klagel. 4, 5. ist die dem Koth entgegengesetzte Kokkuskleidung Bild der höchsten Lebensstufe, der Lebensfreude und Fülle, des Glücks. — Ganz anders hat man in der Typik den Kokkus gedeutet, indem man von Jes. 1, 18. ausgieng. Dort heifst es: „Wenn eure Sünden sind, wie שָׁנִים, sollen sie weifs werden, wie Schnee, und wenn sie roth sind (יַאְדִּימוּ), wie תּוֹלָע, sollen sie werden, wie Wolle.“ Hier, behauptet man, sey der Kokkus deutlich ein Bild der Sünde oder der Gröfse der Sündenschuld, welche durch das Blut Christi, der die Sündenschuld getragen, getilgt werde; ebenso bedeute auch der Kokkusfaden oder das Stückchen Kokkustuch, welches man nach der jüdischen Tradition am Versöhnungsfeste dem Bock, der in die Wüste geschickt wurde, auf den Kopf band, die Sünden des Volks, die der Hohepriester diesem Thiere feierlich auf den Kopf legte (Lev. 16, 22.); ingleichen sey auch der nach den Aussagen der Rabbinen um den Opferaltar in der Mitte laufende rothe Faden oder Strick ein Symbol der Sünde [3]). Bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber leicht das Irrige dieser Deutung. Es ist nämlich fürs erste nicht möglich, dafs der Kokkus, der die Farbe des Blutes hat, und zugestandenermafsen auch das Blut bezeichnet, zugleich Symbol dessen seyn sollte, was durch das Blut aufgehoben wird. Nach Lev. 17, 11. (vgl. Gen. 9, 4. Deut. 12, 33.) ist das Blut der Sitz des Lebens und darum auch Symbol des Lebens, daher Blut vergiefsen so viel als Leben nehmen; eben deshalb aber weil im Blute das Leben ist, wird ihm dort sühnende, d. h. Sünde tilgende

1) Justi Nationalgesänge der Hebr. S. 84. Nur wird dort, wie auch de Wette thut, שָׁנִי irrig durch Purpur übersetzt.

2) Bei den Römern pflegte die Braut ein feuerrothes (*flammeum*) Kleid zu tragen. Salmas in Script. hist. Aug. pag. 389. Nach Einigen sollen diefs auch die Hebräischen Bräute gethan haben. Lundius Jüd. Heiligthümer. S. 12.

3) Braun de vest. sac. Hebr. II, cp. 27. pag. 722.

Kraft zugeschrieben; das Blut ist demnach das rechte Antidotum gegen die Sünde, ihr wahres Gegentheil. Die Sünde wird in der h. Schrift als die Mutter des Todes dargestellt, Jak. 1, 15. Röm. 6, 23., ihr Symbol kann daher nimmer der Sitz und das Symbol des Lebens, das Blut seyn. In der Stelle des Jesaja hat man zwar das Roth auch so genommen, dafs es „blutige Greuel" bedeute, wie Gesenius thut, allein es ist durchaus nicht blofs von Blutsünden dort die Rede (vgl. V. 23.), und sodann steht eigentlich von Blut kein Wort da, denn אדם heifst nicht blutig-, sondern überhaupt rothseyn. Nach der allen Völkern gemeinsamen Symbolik, das Böse und den Tod durch Schwarz zu bezeichnen, sollte man zwar erwarten: Wenn eure Sünden schwarz und finster sind wie die Nacht, sollen sie doch weifs werden, wie Schnee. Dafs der Prophet dagegen die Sünden mit Kokkus vergleicht, hat seinen Grund darin, dafs keine Farbe so stark, grell, scharf, schreiend ist, als diese, und auch keine so schwer wieder zu vertilgen und wegzubringen, wenn einmal etwas mit ihr bestrichen oder gefärbt war *). Der Prophet wollte aber eben nicht von der Sünde überhaupt reden, sondern es kam ihm darauf an, das Grelle, Schreiende derselben hervorzuheben, und zugleich auf die menschliche Unvermögenheit, diese Sünden wegzuschaffen, hinzuweisen. Da wäre denn eine Vergleichung mit Schwarz, das ganz im Allgemeinen Farbe der Schuld und Sünde ist, bei weitem nicht so bezeichnend und treffend gewesen, als die mit Kokkus. Der Sinn der Stelle ist demnach, mag man sie mit den Aeltern für einen Ausspruch des gnädigen, oder, mit Gesenius, des drohenden Gottes halten, der: Wenn die Sünden auch noch so grell, schreiend und stark sind, wenn eine Vertilgung derselben noch so schwer, ja unmöglich scheint, so will ich sie doch völlig wegschaffen, dafs keine Spur davon sichtbar ist. — Was das Kokkustuch auf dem Kopf des Bockes und den Kokkusfaden am Opferaltar betrifft, so kann diefs als rein Rabbinische Nachricht hier eigentlich gar nichts entscheiden. Allein in beiden Fällen läfst sich der Kokkus viel leichter als Symbol des Lebens betrachten. Durch das Kokkustuch wurde nämlich dieser Bock als derjenige von den beiden bezeichnet, welcher nicht geschlachtet, sondern lebendig (חַי Lev. 16, 10.) bleiben, und lebendig (חַי Lev. 16, 20.) in die Wüste geschickt werden sollte. Der Kokkusfaden am Opferaltar aber hatte nicht

*) Rosenmüller altes und neues Morgenland IV, S. 205.

eine Beziehung auf die Sünde, sondern auf deren Antidotum und Gegentheil, das Blut, in welchem der Sitz des Lebens ist.

Wenn nun der Kokkus unbezweifelt die Farbe des Lebens ist, so kann er, auf Gott bezogen, keine andere Manifestation Gottes bezeichnen, als die, in welcher er im Verhältnifs zu dem aufser ihm Seyenden als der absolut Lebendige, als die Quelle alles Lebens erscheint. Der Name für diese Erscheinungsform ist חַי, welcher so häufig Gott beigelegt wird, und neben den beiden andern durch Hyacinth und Purpur bezeichneten Namen, יְהוָה und אֱלֹהִים, Jer. 23, 36. 10, 10. vorkommt. Gerade aber wie diese beiden Namen, obgleich an sich ganz allgemeine Benennungen Gottes (der absolut Seyende und der absolut Erhabene) zugleich auf das besondere Verhältnifs zu Israel sich beziehen, indem יְהוָה auf die Offenbarung und den Bund, אֱלֹהִים auf das Königseyn über diefs Volk hinweist, wird auch die gleichfalls an sich ganz allgemeine Bezeichnung: der Lebendige, im Verhältnifs zu Israel eine besondere. Wir würden nämlich diesen Namen ganz unrichtig auffassen, wenn wir ihm mehr im Sinne der Naturreligion die reale Bedeutung geben wollten, dafs Gott Urheber des physischen Lebens der Natur sey, sondern als der Gott Israels ist er der Lebendige, Hos. 1, 10. Jos. 3, 10. 1 Sam. 14, 39. 17, 36. 25, 34.; d. h. in seinem Verhältnisse zu Israel hat er sich als den Lebendigen, als den Lebengebenden manifestirt und bewährt. Er hat nämlich diefs Volk aus seinem Todeszustand in Aegypten, wo es eigentlich aufgehört hatte, ein Volk zu seyn und als Volk zu leben, errettet, hat es durch alle Todesgefahren siegreich hindurchgeführt, hat es zu seinem Volke gemacht, und durch diese Errettung, Erlösung und Hülfe recht eigentlich erst als Volk geschaffen und zum Leben gebracht. Jes. 43, 15. Daher wird als Grund der Feier des Sabbaths sowohl die Schöpfung der Welt, als die Schöpfung Israels zum Volk Gottes durch die Errettung aus Aegypten angegeben. Exod. 20, 11. vergl. mit Deut. 5, 15., und eben in letzterer Beziehung war der Sabbat zugleich ein Zeichen des Bundes. Exod. 31, 16. 17. In diesem Sinne, und nicht überhaupt und allgemein im Sinne des Schaffens, steht der Name: der Lebendige den Göttern der Heiden gegenüber. Diese sind nämlich todt, insofern sie nicht helfen, retten, erhören, aus Noth und Tod erlösen können, während Jehova Israel erlöset und errettet hat. Darum soll Israel auch den Lebendigen und nicht die Götzen anbeten. Deuter. 32, 37—40. Der Israelite schwört daher namentlich bei

dem „Lebendigen“ d. h. nicht so wohl bei dem Schöpfer, sondern bei dem, der sich an Israel als der starke, mächtige Erretter und Helfer bewährt hat, und fortwährend bewährt, und ohne den Israel als Israel gar nicht wäre, gar nicht lebte. Der Name חַי hat somit eine wesentliche Beziehung auf die errettende, helfende Macht, auf die starke, mächtige Liebe und Gnade Gottes, wie denn auch im N. T. die Errettung aus dem geistlichen Tode, σωτηρία, positiv das Leben, als ein Werk und eine Gabe der Liebe und Gnade Gottes dargestellt wird. Diese Beziehung festzuhalten, sind wir um so mehr berechtigt, als der Kokkus zugleich Farbe der Liebe ist, und an den meisten der oben angeführten Stellen, wie bei dem Kokkusband der Rahab, dem Kokkus bei dem Wiederaufnahmritus des Aussätzigen und des in Todesgemeinschaft Befindlichen in die Gemeine Gottes u. s. w., zugleich auf Errettung, Hülfe, Erlösung hingewiesen wird.

d. **Byssus.** Bei der Symbolik des Byssus kommt theils sein Glanz, theils seine Weifse in Betracht. In ersterer Beziehung ist der Byssus die eigentliche Lichtfarbe. Daher der Ausdruck ἱμάτια λευκὰ ὡς τὸ φῶς. Matth. 17, 2. Luk. 9, 29. 24, 4. vergl. mit Matth. 28, 3., und die Verwechslung von λευκὸς und λαμπρὸς. Offb. 19, 8 und 15, 6. vergl. mit 19, 14; die LXX haben Hohel. 5, 11. λευκὸς, wo Symmachus λαμπρὸς hat; Apg. 10, 30. schwankt die Lesart zwischen λευκὸς und λαμπρὸς. Luk. 23, 11.[1]) Um dieser Eigenschaft willen erscheint bei Daniel (7. 9.) Gott selbst in einem Gewand, weifs wie Schnee (denn Licht ist sein Kleid Ps. 104, 2.), sein Haar wie reine (weifse) Wolle, sein Stuhl Feuerflammen, dessen Räder lodernd Feuer, also ganz als Lichtgestalt; ingleichen haben die Engel, als himmlische Lichtwesen weifse d. i. lichtfarbene Kleidung. Dan. 12, 6. 7. 10, 5. Ezech. 9, 3. 11. 10, 2. 7. Matth. 28, 3. Mrk. 16, 5. Joh. 20, 12. Apg. 10, 30. Daher rührt denn auch, dafs die Götter der Erde, die Stellvertreter der in Licht gehüllten Gottheit, die Könige, weifse Kleider trugen, wie z. B. namentlich bei den Persern der χιτῶν διάλευκος das königliche Insigne war[2]); ingleichen pflegten die Personen, die in der Umgebung der Herrscher sich befanden, weifse Kleider zu tragen, Gen. 41, 42; dasselbe war auch der Fall bei den nächsten Dienern der Gottheit, den Priestern, wovon unten ein Mehre-

1) Athanas. c. Arian. 3. pag. 443. λευκότερον φωτὸς ἀποδείκνυται.

2) Vgl. die Beweisstellen bei Brissonius de regno Pers. 1. pag. 37. sq.

res. Immer aber bleibt der blendende Glanz des Byssus doch mehr ein Accidenz im Verhältnifs zu seiner Farbe, der Weifse, und diese ist die eigentliche Hauptsache, da der Glanz an sich auch andern Farben, namentlich dem Purpur und Kokkus zukommt. Die mit dem Glanz verbundene Weifse macht ihn erst zur Lichtfarbe. Die Weifse nun, für sich betrachtet, ist bei allen Völkern das bewufste oder unbewufste Symbol der (ethischen) Reinheit, des Unbefleckteseyns, der vollkommenen Tugend, Unschuld, Gerechtigkeit. Diese Symbolik liegt so tief und so unwillkürlich im Menschen, dafs sie sich, was wir *instar omnium* anführen wollen, selbst bei den Schwarzen in Afrika findet [1]). Das ethisch Vollkommene und Reine ist aber dem Hebräer das Heilige, und es folgt somit natürlich, dafs der Byssus im Mosaismus Symbol der Heiligkeit ist. Die weifse linnene Kleidung, welche der Hohepriester am Versöhnungsfest trug, heifst daher geradezu בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ d. i. Kleidung der Heiligkeit, und כְּתֹנֶת־בַּד קֹדֶשׁ Lev. 16, 4. 32. Der Byssus, in welchen die reine Gemeine, als Braut Christi, gehüllt erscheint, wird Offb. 19, 8. ausdrücklich als ein Symbol der δικαιώματα τῶν ἁγίων erklärt; zu dieser Gemeine gehören die, welche nach Kap. 7, 14. ihre Kleider im Blute des Lammes weifs gemacht haben (ἐλεύκαναν.) Die Engel erscheinen in weifsen Kleidern, nicht blos als himmlische Lichtwesen, sondern auch als הַקְּדֹשִׁים die Heiligen. (Zach. 14, 5. Hiob 15, 15. Dan. 4, 10. 8, 13). Der weifse Priesterrock heifst Jes. 61, 10. מְעִיל צְדָקָה, das Gewand der Gerechtigkeit.

Welcher Erscheinungsform Gottes in seinem Verhältnifs zu dem aufser ihm Seyenden der Byssus entspricht, kann nun nicht mehr zweifelhaft seyn; es ist die, vermöge deren er den Namen הַקָּדוֹשׁ der Heilige führt. So wenig, wie die drei vorigen durch die Farben symbolisirten Namen ist auch dieser ein schlechthin allgemeiner, sondern bezieht sich gleichfalls auf das Verhältnifs Gottes zu Israel. Gott ist nicht blos im Allgmeinen heilig, sondern der Heilige Israels קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. Ueber dieses Verhältnifs ist bereits oben, besonders Kap. 1, §. 2. S. 89., geredet worden. Die Heiligung Gottes durch Israel und Israels durch Gott

1) Von den Ashantees sagt Ritter, Erdkunde von Afrika S. 313. vgl. 329.: „überhaupt gilt bei diesen Schwarzen das weifse Kleid als Symbol der Unschuld und Vollkommenheit; wenn schon ihr Teufel weifs seyn soll, so ist doch der Fetischpriester, selbst der Fetisch jedesmal weifs gekleidet.“

ist das Ziel aller göttlichen Offenbarungen, der Zweck des Bundes, A und O der Israelitischen Religion. Lev. 19, 2. Eben so wie an dieser Stelle, stehn die drei Benennungen אֱלֹהִים, יְהוָֹה und קָדוֹשׁ auch beisammen Jes. 43, 15. 48, 17. 49, 7. 1. Sam. 2, 2., es muſs also auch nothwendig eine innere Beziehung und Verwandtschaft zwischen ihnen stattfinden. Gott ist für Israel יְהוָֹה und אֱלֹהִים; um es zu heiligen. Nächst der Hyacinthfarbe ist darum auch der Byssus diejenige, welche am meisten im symbolischen Cultus vorkommt, sie ist die Grundfarbe der bunten Zeuche, auf welcher die andern Farben sich erheben, in welche sie gleichsam zurückgehen. Wie bemerkt, wird sie daher auch an einigen Stellen zuerst, statt zuletzt genannt.

§. 3.

Bedeutung der Kunstgebilde.

Wenn wir im Verlauf unserer Untersuchung gefunden haben, daſs selbst dasjenige an dem heiligen Bau der Stiftshütte, was zunächst durch äuſsere Nothwendigkeit hervorgerufen und bedingt ist, zugleich auch symbolischen Charakter hat, wie z. B. die Maaſse und Baustoffe, so wird es am wenigsten eines Beweises bedürfen, daſs dasjenige, was in nichts weniger als in äuſserer Nothwendigkeit seinen Grund hat, nämlich die Kunstgebilde, bedeutsamer Natur sind. Bloſsen Schmuck, bloſse Zierde für die Augenlust, von deren alleiniger Befriedigung das Alterthum bei seinen Kunstwerken überhaupt nichts wuſste, dürfen und können wir um so weniger für den Zweck dieser Kunstgebilde halten, als gerade die wichtigern derselben, die Cherubim, gar nicht zur allgemeinen Schau ausgestellt waren, sondern nur am Innern des Heiligthums sich befanden, wohin zum Theil Niemand, zum Theil nur die verhältniſsmäſsig wenigen Priester kommen durften. Auſserdem war es im Allerheilgen ganz dunkel, und auch das Heilige war durch den Leuchter nur schwach erhellt. Wir müssen nun versuchen, die Bedeutung dieser zweierlei Kunstgebilde zu entwickeln.

I. Die Cherubim. Der sicherste Weg die Bedeutung dieser vielbesprochenen Wesen aufzufinden, ist unstreitig der in der Einleitung §. 5, III. bezeichnete, wornach wir von ihrer Benennung auszugehen haben, die jedenfalls mit ihrer Bestimmung in der nächsten Beziehung stehen muſs. Auſser dem Namen כְּרוּבִים, dessen Etymologie als eine *crux interpretum* vor der Hand wenigstens durchaus unentschieden ist, aus dem daher auch nichts mit Gewiſs-

heit abgeleitet werden kann, findet sich noch eine andere Benennung, die wenigstens bei Ezechiel eben so häufig vorkommt, nämlich חַיּוֹת d. i. Lebendige. Vgl. Ezech. 1, 5. 13. 14. 15. 19. 20. 21. 22. 10, 17. Die LXX haben dafür ζῶα, und mit diesem Worte bezeichnet auch die Apokalypse beständig jene vier Wesen, welche um den Thron Gottes stehen, und die vier Bestandtheile des Cherubs ausmachen, Mensch, Stier, Löwe, Adler. Vgl. Apok. 4, 6. 7. 8. 9. 5, 6. 8. 11. 14. 6, 1. 3. 5. 6. 7. 7, 11. 14, 3. 15, 7. 19, 4. Daſs dieser Name nicht durch „Thiere" übersetzt werden darf, zeigt allein schon der Sprachgebrauch der Apokalypse, welche das Geschöpf des Abfalls und der Feindschaft zum Unterschied von den vier um den Thron Gottes stehenden ζώοις beständig θηρίον nennt. Vgl. Kap. 11, 7. 13, 1. 14, 9. 15, 2. 16, 2. 10. 13. und das ganze Kap. 17. hindurch. Der Idee der Cherubim liegt somit nothwendig der Begriff des Lebens zu Grunde, und wenn sie schlechthin und κατ' ἐξοχὴν die Lebendigen genannt wurden, so muſs man sich solche Wesen unter ihnen denken, welchen Leben in einem ganz besondern Sinne, das Leben κατ' ἐξοχὴν zukommt. Darauf weiſst auch noch die nähere Beschreibung bei Ezechiel wie in der Apokalypse hin, daſs sie nämlich in unaufhörlicher Bewegung seyen. Ezech. 1, 14. Apok. 4, 8. („und Ruhe haben sie nicht Tag und Nacht."), denn unaufhörliche Bewegung, Thätigkeit, stetes Wirken ist Zeugniſs des Lebens, wo jenes aufhört, ist dieses nicht mehr, ist der Tod.*) Diese allgemeine Grundidee des Lebens κατ' ἐξοχὴν im Cherub erhält nun ihre nähere Bestimmung durch seine Bestandtheile. Diese sind Geschöpfe, Creaturen: folglich ist der Cherub im Ganzen ein Wesen, welches das geschöpfliche Leben κατ' ἐξοχὴν, d. h. das volle, ganze, höchste, vollkommenste creatürliche Leben hat, auf der höchsten Stufe desselben steht. Zugleich aber sind dieser im Cherub vereinigten Geschöpfe vier, welche Zahl hier so wenig als in den hundert andern Fällen der Israelitschen Symbolik eine zufällige, willkührliche ist. Wir haben sie kennen gelernt als die Signatur der Schöpfung überhaupt, insbesondere aber insofern sie Zeugniſs und Offenbarung Gottes ist. Der Cherub ist demnach ein solches Wesen, welches als auf der höchsten Stufe des geschöpflichen Lebens stehend und das vollkommenste ge-

*) Das ununterbrochene Wirken, die unaufhörliche Thätigkeit des Vaters und des Sohnes wird Joh. 5, 17—26. davon hergeleitet, daſs beide das Leben d. i. die Quelle des Lebens in sich haben.

schöpfliche Leben in sich vereinigend, die vollkommenste Offenbarung Gottes und des göttlichen Lebens ist. Diefs ergiebt sich noch näher und bestimmter aus der Beschaffenheit der ihn bildenden Geschöpfe, oder aus der Stellung, welche diese unter den übrigen Geschöpfen einnehmen. Sie gehören zu denjenigen Geschöpfen der sichtbaren Welt, welche in ihr das oberste und höchste ihrer drei Reiche bilden, das Reich des organisch Lebendigen, und in diesem Reiche wieder gehören sie zur höchsten Classe, zu derjenigen, die warmes Blut also auch das höchste physische Leben hat; ja in dieser höchsten Classe sind sie wiederum die Höchsten, so dafs ein altes jüdisches Sprüchwort sagt: „Vier sind die Höchsten der Welt: Der Löwe unter dem Wild, der Stier unter dem Zahmvieh, der Adler unter den Vögeln, der Mensch unter Allen (Geschöpfen); aber Gott ist der Allerhöchste“ *), womit nichts anderes gemeint seyn kann, als: In diesen Vieren concentrirt sich die höchste Stufe des creatürlichen Lebens, Gott aber ist selbst über diese höchste Stufe noch unendlich erhaben; von ihm rührt alles creatürliche Leben her, er ist der Herr der Schöpfung. Ihre hohe Stellung unter den Geschöpfen der sichtbaren Welt haben aber ferner diese Vier vermöge gewisser Eigenthümlichkeiten und Lebenskräfte, durch welche sie sich sowohl vor den andern Geschöpfen auszeichnen, als auch von einander unterscheiden; und wenn sie nun wegen dieser Eigenthümlichkeiten mit einander verbunden werden, um den Cherub zu bilden, welcher, als der Complex der höchsten creatürlichen Lebenskräfte, Zeugnifs und Offenbarung göttlichen Lebens ist, so müssen sie auch nothwendig einzeln in ihrer besondern Eigenthümlichkeit von einzelnen Lebensäufserungen Gottes zeugen, auf besondere Modifikationen des göttlichen Lebens hinweisen. Wie demnach der Cherub im Ganzen Symbol ist, so sind es mittelbar auch seine einzelnen Bestandtheile, deren Bedeutung wir versuchen müssen kurz zu entwickeln.

*) So führt es Spencer an (de leg. Hebr. rit. III, diss. 5, 4, 2.) als ein *effatum Talmudicum:* ארבעה ג׳ותנ׳ן בעולם וגו *Quatuor sunt superbi [excellunt] in mundo: Leo inter feras, bos inter jumenta, aquila interv olucres, homo vero super omnia: at Deus eminet super universa.* — Schöttgen Hor. Hebr. pag. 1108. führt aus dem Tractat Schemoth rabba 23. an: *Dixit R. Abin: Quatuor sunt, qui principatum in hoc mundo tenent. Inter creaturas homo, inter aves aquila, inter pecora bos, inter bestias leo. Quilibet horum regnum habet et magnificentiam quandam, ponuntur autem sub throno majestatis divinae Ezech. 1, 10. Hoc vero cur factum est? Ut nullum ex illis sese extollat in mundo sed sciant, quod regnum Dei sit super illos.* — Ebenso in Schir haschir. rab. 19.

a) Der Stier war aus Gründen, die hier nicht angegeben werden können, in der ganzen alten Welt, bei allen Völkern Symbol der zeugenden schaffenden Kraft [1]. Dafs auch den Hebräern diese Bedeutung bekannt war, läfst sich nicht bezweifeln. Schon die Sprache weist darauf hin. Das Hebräische אב Vater, Erzeuger, ist offenbar verwandt mit dem Namen des Persischen Urstiers *Abudab*, aus dem Alles hervorgegangen, und mit dem Aegyptischen *Apis*, dem Symbol des zeugenden Osiris. Der erste Buchstabe des Alphabets als der Urbuchstabe, der die ganze Reihe derselben eröffnet, und auch als Zahlzeichen Eins die Zahlenreihe, ist der Name des Stiers אלף; ja nach Einigen soll dieser erste Buchstabe seiner Figur und Form nach aus der Hieroglyphe des Stierkopfs entstanden seyn. Der Name בקר *arator* zeigt das an, um defswillen der Stier zum allgemeinen Zeugungssymbol wurde, u. s. w. [2]. Aus der Geschichte des goldenen Kalbs, Exod. 32., wird es nur zu deutlich, dafs das Stiersymbol von den Hebräern in gleichem Sinne, wie in Aegypten aufgefafst wurde, und der Bilderdienst unter Jerobeam läfst daran noch weniger zweifeln, denn es war diefs doch jedenfalls noch ein Jehovadienst; und wenn nun Jehova unter dem Stiersymbol dargestellt wurde, worauf sollte diefs gehen, wenn nicht auf den obersten Mosaischen Lehrsatz: Gott ist der Schöpfer Himmels und der Erde? Waren nun die Israeliten gewöhnt bei andern Bildern des Stiers an die zeugende und schaffende Kraft Gottes zu denken, so werden sie diefs Bild auch in der Cherubcomposition nicht anders betrachtet und genommen haben. — *b*) Der Löwe, der bei den Alten auch schlechthin „das Thier" κατ' ἐξοχην hiefs, galt von jeher allen Völkern als der König der Thiere [3]; so erscheint er auch bei den Hebräern. In der h. Schrift wird besonders zweierlei an ihm hervorgehoben: seine ungeheure Stärke und unüberwindliche Kraft (Richt. 14, 18. Sprüchw. 30, 30. 2 Sam. 1, 23. 17, 10.), sodann, was daraus folgt, seine Furchtbarkeit. (Hos. 11, 10. Amos 3, 8. 1 Chron. 12, 8. Ps. 22, 22. Dan. 6, 23. Offb. 13, 2.) Vermöge dieser Eigenthümlichkeiten, die keinem andern Thiere in gleichem Grade zukommen, wird er häufig als ein Bild der unüberwindlichen Kraft Gottes gebraucht, und zwar insbesondere, insofern sie die Feinde erreicht,

1) Vgl. Creuzer Symbolik I, S. 318. 507. 747. IV, S. 128. 240. — Baur Symbolik I, S. 177 fg.

2) Baur I, S. 76. Creuzer II, S. 99. Note 139.

3) Vgl. die reiche Sammlung von Stellen der Alten bei Bochart Hieroz. I, 2, 1.

richtet, straft, vertilgt. Jes. 31, 4. Jer. 25, 37. 38. Hos. 5, 14. 13, 7. 8. Jes. 38, 13. Die sich nahenden göttlichen Strafgerichte vergleicht Amos (3, 3. 8.) mit dem Nahen des Löwen zu seiner Beute; öfter werden diese Gerichte auch durch wirkliche Löwen ausgeführt. 2 Kön. 17, 25. 26. 1 Kön. 13, 24. 20, 35 fg. Jene beiden Gewalten, die herrschende und richtende machen bei den Alten den Begriff der Majestät aus, ja sie fallen als völlig synonym zusammen. 1 Sam. 8, 5 fg. 1 Kön. 3, 9. Ps. 9, 5. 8. Spr. 20, 8. Die Löwen an Salomo's Thron zur Rechten und zur Linken, 1 Kön. 10, 19. 20., waren Symbole der königlichen Majestät, in der die Herrscher - mit der Richter - Würde vereinigt ist. Diefs und nichts anderes bedeutete auch der Löwe im Cherub. — *c*) Der Adler ist unter den Vögeln, was der Löwe unter den Vierfüfsigen, er ist der König der Vögel, nicht aber wegen seiner Gröfse, sondern wegen seines Flugs und Gesichts. Der den Vögeln vor allen andern Geschöpfen eigenthümliche Vorzug, sich über die Erde zum Himmel frei erheben und im unermefslichen Raume sich bewegen zu können vermöge ihrer Flügel, gab ihnen in der Symbolik der Alten eine sehr wichtige Stelle. Man betrachtete sie deshalb als die Boten und Zungen der Götter, welche deren Willen und Rathschlufs vom Himmel auf die Erde brächten, also auch mit den göttlichen Rathschlüssen vertraut seyen. (Hiob. 28, 21.) Daher entstanden die Auspicien, daher die bis jetzt übliche Sitte, dafs man allem, was als göttlich, himmlisch, überirdisch bezeichnet werden soll, Flügel giebt, wie z. B. den Engeln, als göttlichen Gesandten. Die Cherubim werden daher überall, wo etwas mehr als ihr Name genannt ist, als geflügelt bezeichnet; Josephus nennt sie schlechthin ζῶα πετεινὰ, und Philo τὰ πτηνά. Was das Eigenthümliche der Vögel überhaupt ist, das kommt nun im höchsten Grade dem Adler zu: kein Vogel hat eine solche Flugkraft, wie er, Jer. 4, 13. 49, 22., keiner fliegt auch so hoch und so weit, daher sein Beiname ὑψιπέτης, keiner hat so grofse Flügel, woher der Beiname τανύπτερος *). Auf gleiche Weise zeichnet sich der Adler durch seine Sehkraft nicht nur vor den andern Vögeln, sondern vor allen Thieren überhaupt aus, so

*) Hom. Iliad. 12, 219. 13, 822. 22, 308. Odyss. 20, 243. 24, 538. Apulej. Florid. 1. Horus 2, 53.: ὑψηλότερον παντῶν τῶν πετεινῶν ἵπταται. — Pindar. Pyth. 5.: τανύπτερος ἐν ὄρνιξιν ἀετός. Hom. Iliad. 24, 317. Hesiod. theog. 523. Vgl. überhaupt die Stellen bei Bochart Hieroz. II, 2, 1. — Auch im Zendavesta wird gesagt (III, S. 92.): „Der Adler schwingt seine Flügel nach den beiden Enden der Welt.“

dafs das Adlersauge sprüchwörtlich geworden ist. Er sieht seine Beute von der höchsten Höhe herab, wo er dem menschlichen Auge kaum mehr sichtbar ist; die Alten glaubten von ihm, er sehe selbst die kleinen Fische im Meere, auch könne er unverrückt in die Sonne sehen [1]). Dafs auch diese Eigenthümlichkeit des Adlers im Cherub zu berücksichtigen ist, zeigt sich in der ausdrücklichen Angabe bei Ezechiel, wie in der Apokalypse, wornach sie um und um voller Augen waren. Offb. 4, 6. 8. Ezech. 10, 12. Vermöge seiner Flugkraft, die ihn aufs freieste und schnellste im unermefslichen Raume. sich bewegen läfst, eignet sich nun der Adler, wie kein andres Geschöpf zum Symbol derjenigen Lebenskraft Gottes, vermöge welcher er mit seinem Seyn an keinen Raum gebunden ist, also der Allgegenwart, während die aufserordentliche Sehkraft des Königs der Vögel auf das allsehende Auge Gottes hinweist, d. h. auf die mit der Allgegenwart gegebene von ihr unzertrennliche Allwissenheit Gottes, wie beide auch in der heiligen Schrift als eng verbunden zusammengestellt werden Ps. 139, 1—12. [2]) Jer. 23, 23. 24. (Hiob 14, 13.) — *d*) Der Mensch hat seine hohe Stellung über allen andern Geschöpfen der sichtbaren Welt nicht vermöge seines Körpers und seiner Seele (נֶפֶשׁ); vielmehr sind ihm an Körper- und Seelenkräften viele und namentlich die Thiere, mit welchen er im Cherub verbunden ist, überlegen: der Stier an Kraft, der Löwe an Muth und Furchtbarkeit, der Adler an Scharfsichtigkeit und Umfang der Lebenssphäre. Das was ihn vor allen andern ζώοις auszeichnet, das ihm Eigenthümliche ist allein das Vermögen der Intelligenz, der Geist (נְשָׁמָה) Hiob 32, 8., diese Leuchte Jehova's (Spr. 20, 27.), vermöge deren er das Bild Gottes im engern Sinne ist. Diese Eigenthümlichkeit tritt nun auch als das Besondere des Menschen im Verhältnifs zu den andern Bestandtheilen des Cherubs in diesem hervor, und wird zum Bild der intelligenten Kraft Gottes, der absoluten Geistigkeit. Da diese aber im Verhältnifs zu der Schöpfung, als dem Inbegriff aller Geschöpfe sich als vernünftige Einrichtung und Anordnung äufsert, so wird wohl der Mensch im Cherub insbesondere

1) Aelian. hist. nat. 1, 32.: ἀιετὸς δὲ ὀρνίθων ὀξυωπήστερος. Vgl. die Stellen bei Bochart l. c. pag. 174. besonders aus dem Arabischen Schriftsteller Damir.

2) Die Worte V. 9.: כַּנְפֵי שָׁחַר, d. i. Flügel der Morgenröthe lauten in der Syrischen, Arabischen und Aethiopischen Uebersetzung: „Flügel des Adlers," was jedenfalls ein Zeugnifs ist von dem schnellen Flug des Adlers. Vgl. Bochart. l. c. pag. 171.

auf die göttliche Weisheit hinweisen sollen. — Wenn wir nun auch in den vier Bestandtheilen des Cherubs Hinweisungen auf die göttlichen Lebenskräfte gefunden haben, so dürfen wir ihn jedoch keineswegs schlechthin für ein Symbol göttlicher Eigenschaften halten; es mufs vielmehr das, was sich uns über seine Bedeutung im Ganzen und Allgemeinen ergeben hat, wohl im Auge behalten werden. Der Cherub ist nichts weniger als ein unmittelbares Bild Gottes selber, im Gegentheil sein wesentlicher Charakter ist, Geschöpf zu seyn; er ist ein Bild des Geschöpfes auf seiner höchsten Stufe, ein ideales Geschöpf. Die in der sichtbaren Schöpfung an die höchststehenden Geschöpfe vertheilten Lebenskräfte sind in ihm zusammengefafst und individualisirt. Wie die ganze Schöpfung ein Zeugnifs der göttlichen Lebenskräfte ist, so ist dann auch der Cherub, in welchem vermöge seiner vier Bestandtheile die höchsten geschöpflichen Kräfte als Individuum erscheinen, und welcher eben darum ein Repräsentant der ganzen Schöpfung selbst ist, ein Zeuge der durch das ganze Reich der Geschöpfe sich offenbarenden Schöpferkraft, Majestät (Herrscher- und Richtermacht), Allgegenwart und Allwissenheit, endlich der absoluten Weisheit Gottes. Als ein solcher Zeuge dient er zur Verherrlichung und Ehre Gottes, ja er ist das factische lebendige Lob Gottes selber, daher denn auch in der Apokalypse das Leben oder vielmehr die Lebensthätigkeit der vier ζῶα in unaufhörliches Loben und Preisen Gottes gesetzt wird: „sie haben keine Ruhe Tag und Nacht, sprechend: Heilig, heilig, heilig ist Gott der Allbeherrscher, der war und ist und seyn wird; und wenn die Lebendigen Preis, Ehre und Dank bringen dem, der auf dem Throne sitzt, dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, so fallen die 24 Aeltesten nieder und sprechen: Du bist würdig Herr zu nehmen Preis und Ehre und Kraft, denn du hast alle Dinge geschaffen, und durch deinen Willen bestehen sie und sind geschaffen.“ Offb. 4, 8.

Die Richtigkeit der nachgewiesenen Bedeutung des Cherubs bestätigt sich vollkommen, wenn wir die Stellen, wo seiner gedacht wird, mit einander vergleichen. Es ist vorerst zu beachten, dafs, wenn wir vor der Hand von der Stiftshütte auch ganz absehen, die Cherubim immer in zweierlei Verbindung vorkommen, entweder nämlich mit dem „Garten Gottes,“ Eden, dem Paradiese, oder mit dem Throne Gottes, letzteres häufiger, als ersteres. Zuerst finden wir sie Gen. 3, 24.: „und er (Gott) liefs wohnen gegen Morgen im Garten Eden die Cherubim und die Flamme des

zuckenden Schwerdts, um zu bewahren den Weg des Baums des Lebens.“ Eden, der Garten Gottes ist nichts anderes als eine Stätte des Lebens, wo Alles Leben athmet, der Tod nicht ist, wo das geschöpfliche Leben in seiner ganzen Fülle, Kraft, Blüthe und Anmuth sich zeigt. In seinem Centrum steht der Baum des Lebens (Gen. 2, 9.), um ihn her grünet und blühet alles, Ströme Wassers durchziehen, erfrischen und beleben diesen Garten; er ist voller lebendiger Geschöpfe, ein Garten der ζῶα (Thiergarten). Bei den Rabbinen heifst er daher „das Land der Leben,“ ארץ החיים [1]), Philo beschreibt ihn gleichfalls als den Ort des Lebens, der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit [2]). In diesen Garten des Lebens setzte Gott auch das Geschöpf, dem er den Odem des Lebens נִשְׁמַת חַיִּים einhauchte, dafs es zur lebendigen (חַיָּה) Seele ward, den Menschen, und der Mensch sollte den Garten bauen und bewahren (לְשָׁמְרָהּ Gen. 2, 15.). Da aber der Mensch durch Ungehorsam dem Tod anheim fiel, war auch die Lebensstätte nicht mehr der seinem Zustande entsprechende Wohnort, noch weniger konnte er sie „bewahren“; er wurde aus dem Garten Gottes vertrieben und dieser zum Wohnort den Cherubim gegeben, die ihn bewahren sollten. Hier zeigt schon der Zusammenhang deutlich, dafs die Cherubim solche Geschöpfe seyn müssen, welchen κατ' ἐξοχὴν „Leben“ zukommt, Geschöpfe, die das Leben auf seiner höchsten creatürlichen Stufe besitzen: die Stätte des Lebens ist ihr Wohnort, den Baum des Lebens und den Weg dazu zu bewahren, ist ihre Bestimmung. — Die zweite Stelle, wo der Cherub mit dem Garten Eden in Verbindung gebracht wird, ist Ezech. 28, 11—16. Hier wird der König von Tyrus bildlicher Weise ein Cherub genannt und von ihm gesagt: „In Eden, im Garten Gottes, wohntest du.“ Die beifolgende Beschreibung der Weisheit, Schönheit, Vollkommenheit, Macht, Gröfse und Herrlichkeit dieses Königs zeigt deutlich, dafs die Benennuug Cherub darum auf ihn übertragen wird, weil er sich auf der höchsten Stufe des geschöpflichen Lebens befand. Alles was diese Schöpfung Grofses und Herrliches hat, war in ihm vereinigt, wie im Cherub. Die Fülle des Lebens, Wohlleben, Glück, Freude, Genufs umgab ihn, wie

1) Eisenmenger entdecktes Judenthum II, 5. S. 299.

2) Philo de opif. mundi: λέγουσι γάρ ἐν τῷ παραδείσῳ φυτὰ εἶναι μηδὲν ἐοικότα τοῖς παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ ζωῆς, ἀθανασίας, εἰδήσεως, und an einer andern Stelle: κατὰ δὲ τὸν θεῖον παράδεισον ἔμψυχα καὶ λογικὰ τὰ φυτὰ παντ' εἶναι συμβέβηκε, καρπὸν φέροντα τὰς ἀρετὰς ζωήν τε ἄνοσον καὶ ἀφθαρσίαν. Vgl. Euseb. praepar. ev. 7, 10.

sie in Eden vorhanden ist. — Die häufigere Verbindung der Cherubim mit dem Trone Gottes setzt natürlich eine innere Beziehung beider auf einander voraus. Nach unserer Entwicklung der dem Cherub zu Grunde liegenden Idee ergiebt sich diese Beziehung leicht. Der Thron Gottes ist der Ort, wo Gott die Fülle seiner Herrlichkeit aufs vollkommenste offenbart; die Cherubim aber sind, wie wir gesehen haben, die Repräsentanten der ganzen Schöpfung, als des Complexes aller, auch der höchsten und vollkommensten Offenbarungen Gottes; sie sind als solche die lebendigen, factischen Zeugen der Herrlichkeit Gottes. Beide, Thron und Cherub, haben also die Idee der Offenbarung göttlicher Herrlichkeit mit einander gemein, gehören daher nothwendig zusammen und lassen sich nicht trennen. Daher erklärt sich auch die Verwechslung beider. Wie nämlich von Gott gesagt wird: er sitze auf dem Thron (ישב לכסא) Ps. 9, 5. 1 Kön. 22, 19., so auch: er sitze auf den Cherubim (ישב הכרובים) Ps. 80, 2. 99, 1. 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. 1 Chron. 13, 6. 2 Kön. 19, 15. Jes. 37, 16., was ganz dasselbe ist, wie der Ausdruck bei Ezechiel: die Herrlichkeit Jehova's sey oben über den Cherubim (עליהם מלמעלה) Kap. 10, 19. 11, 22. [1]). Statt ישב steht Ps. 18, 11. (2 Sam. 22, 11.) רכב eigentlich reiten, dann fahren. David beschreibt nämlich dort eine Theophanie, das Herabkommen und die Offenbarung Gottes in seiner ganzen Macht, Majestät und Herrlichkeit zur Rettung für den Bedrängten und zum Schrecken für seine Feinde. In dem Ausdruck ירכב על־כרוב liegt also das Besondere, daſs Jehova mit seiner Herrlichkeit, mit seinem Thron, der im Himmel ist, herabgekommen sey, sich niedergelassen habe. Wohl mag de Wette dabei Recht haben, wenn er bemerkt: „auch hier muſs man sich mehrere den Thron Jehova's tragende Cherubs denken und also כרוב collective nehmen" [2]). Uebrigens ist zu vergleichen, daſs sonst öfter von Jehova gesagt wird: רכב שמים der auf dem Himmel fährt,

1) Am bestimmtesten zeigt sich diese Verwechslung darin, daſs der Ausdruck θρόνοι später himmlische Geschöpfe bezeichnete. So nennt der Rabbi Abr. Ben Mardechai neben den Engeln, מלאכים, auch die Thronen כסאות; Kol. 1, 16. kommt dieselbe Benennung vor, und Theodoret bemerkt zu dieser Stelle: θρόνους ἡγοῦμαι τὰ Χερουβὶμ αὐτὸν λέγει· τουτοὺς γὰρ εἶδε τὸν θεῖον ἐπικείμενον θρόνον ὁ προφήτης. Auch Phavorin erklärt θρόνοι durch δυνάμεις ἅγιαι, Dionysius Areop. stellt die θρόνοι als Engel neben die Χερουβὶμ, und das Testament der Patriarchen setzt sie als höhere Geister in den siebenten Himmel.

2) de Wette Commentar über die Psalmen z. St.

Deut. 33, 26. Ps. 68, 34. vgl. V. 5., was nicht minder Bezeichnung der Herrlichkeit und Majestät Gottes ist, wie sie sich im Himmel, als dem eigentlichen Offenbarungsort göttlicher Herrlichkeit kund thut. — Aus allen diesen Stellen ist zugleich deutlich, dafs man von den Cherubs auch einen bildlichen Gebrauch machte, d. h. dafs man nicht gerade an ein aus Stier, Löwe, Adler, Mensch zusammengesetztes Wesen dachte, sondern nur die Grundidee, welche aufs beste und vollkommenste durch diese Composition ausgedrückt wurde, festhielt, nämlich die der höchsten, Gottes Herrlichkeit abspiegelnden und offenbarenden Stufe des creatürlichen Lebens. Diefs war denn auch die Veranlassung dazu, dafs man die Cherubim mit den Engeln verwechselte. Nimmermehr zwar sind die Cherubim im A. B. geradezu Engel, wohl aber konnten die Engel, insofern sie die höchsten Geschöpfe sind, deren Wohnort der Himmel und deren Geschäft das Lob und Preis Gottes ist, die auf der höchsten Stufe creatürlichen Lebens stehen, mit dem Namen Cherubim belegt werden [1]).

Zur Bestätigung und Rechtfertigung unserer bisher entwickelten Ansicht von den Cherubim müssen wir nun noch eine Vergleichung derselben mit andern mehr oder weniger gangbaren Erklärungen anstellen. Es handelt sich dabei theils um die Bedeutung, theils um den Ursprung der Cherubim.

1. Die ältern Erklärungen, besonders die zum Theil höchst sonderbaren typischen übergehend [2]), wenden wir uns gleich zu den neuern, welche im Allgemeinen sich so unterscheiden, dafs sie die Cherubim entweder als mythische Wesen oder als Symbole auffassen. *a)* Für mythische Wesen hat sie im Grunde schon Michaelis erklärt, wenn er sie zu „Donnerpferden" Jehova's macht, und sie mit den Donnerpferden Jupiters zusammenstellt [3]). Diese ganz einseitig auf Ps. 18, 11. sich stützende,

1) Nach Vergleichung von Offb. 4, 8. stehen die Cherubim ganz parallel mit den Seraphim Jes. 6, 2. Statt der vier ζῶα bei Johannes und Ezechiel stehen nach dem Buche Hennoch (40, 9.) die vier Erzengel Michael, Raphael, Gabriel und Phanuel um den Thron Gottes, und erheben lobend ihre Stimme. Das Buch Pirke des R. Eliezer erklärt die vier Cherubim am Thron bei Ezechiel für diese nämlichen Erzengel als die Anführer und Repräsentanten von vier Engelordnungen. Dasselbe thut auch das Buch Bamidbar Rabba 2. (Vgl. Vitringa observ. sacr. 4, 2. pag. 893 fg. Schöttgen hor. Hebr. pag. 1105. Buxtorf. lex. talm. s. v. אוריאל.) Auch Dionysius Areop. giebt als oberste Engelordnung an: θρόνοι, Χερουβίμ, σεραφίμ.

2) Eine Aufzählung derselben s. bei Carpzov Appar. crit. Antiq. pag. 269. sq.

3) J. D. Michaelis de Cherubis equis tonantibus, in Commentatt. Götting. I. und Supplem. V, pag. 1343.

bereits von Herder hinlänglich widerlegte Hypothese kann gegenwärtig als eine völlig verschollene angesehen werden, weshalb wir uns auch nicht länger bei ihr aufhalten. Beachtenswerther ist dagegen die von Herder selbst aufgestellte. Nach ihm waren die Cherubim ursprünglich mythische Wunderthiere, wie sie im Orient so häufig vorkämen, so dafs sie den Gold bewachenden Drachen oder Greifen zu vergleichen seyen; als solche seyen sie die Wächter und Hüter des Paradieses, Mose habe sie dann nach Aegyptischer Art auf die Bundeslade gesetzt, von da seyen sie in die Wolken gekommen und endlich Dichterbild und Gesicht der Propheten geworden; ihr Wesen und ihre Bestimmung habe sich somit im Verlauf der Zeit geändert [1]). Diese Erklärung hat, besonders was die Vergleichung mit den Greifen betrifft, Beifall gefunden, und in neuester Zeit behauptet Vatke geradezu, sie seyen „ursprünglich identisch mit den Greifen;“ er erklärt sie dann weiter im Allgemeinen für „ursprünglich symbolische Bezeichnung der unnahbaren göttlichen Gegenwart oder der Heiligkeit im ältern Sinne des Wortes (1 Sam. 5, 20. 2 Sam. 6, 9.), gleichwie in der Griechischen Mythologie die Greifen besonders in Verbindung mit Apollo als Symbole der verderblichen Göttermacht erscheinen“ [2]). Gegen diese Zusammenstellung und Identificirung mit den Greifen spricht fürs erste, dafs die Cherubim keine Wunderthiere, ja überhaupt keine Thiere waren, wie die Greifen, sondern ζῶα, Lebensbilder, deren einen Bestandtheil der Mensch und zwar gerade in seiner Superiorität über die Thierheit ausmachte; sie sind ein symbolisches Gebilde, eine symbolische Composition, wie deren bei allen alten Völkern vorkommen, ohne aus den Greifen entsprungen zu seyn, was wir weiter unten genauer sehen werden. Sodann wird zweitens, um die Cherubim mit den Greifen zusammenstellen zu können, allerlei in die Stelle Gen. 3, 24. hineingelegt oder doch zu sehr urgirt, was bei genauerer Betrachtung als irrig wegfällt. Wesen und Bestimmung der Greifen ist allerdings, Hüter oder Wächter zu seyn; diefs ist aber keineswegs der ausschliefsliche Charakter der Cherubim im Paradiese. Die Stelle wird gewöhnlich übersetzt: Er stellte sie vor den Garten, oder vor

1) Herder Geist der hebr. Poesie I, 1. 6. Die verschiedenen Epochen in der Veränderung giebt er so an: „In der ältesten Sage war es ein ehrwürdiges Wundergeschöpf, in der Stiftshütte ward es todtes Kunstwerk, in den Psalmen und Gedichten Bild, in der prophetischen Vision endlich ζῶον, himmlisches Geschöpf, Träger der Herrlichkeit Gottes.“

2) Vatke bibl. Theologie des A. T. S. 327.

den Eingang desselben, und nun denkt man gleich an ein Schildwachstehen, Thürhüten u. dgl. Allein der Text sagt nichts von einem Stellen, sondern יַשְׁכֵּן, d. i. er liefs wohnen, wies zum Wohnsitz an. Wie unrichtig es ferner ist מִקֶּדֶם durch „vor“ oder gar „vor den Eingang“ zu übersetzen, zeigt das vorhergehende zweite Kapitel, wo man dann V. 8. auch übersetzen müfste: „Gott pflanzte den Garten in Eden vor dem Eingang,“ was Unsinn wäre. מִקֶּדֶם heifst vielmehr: auf der Ostseite. Dafs endlich das לִשְׁמֹר um zu bewahren, nicht in dem Sinne von Schildwachstehen zu nehmen ist, zeugt deutlich Kap. 2, 15., wo vom Menschen gesagt wird: und Gott setzte ihn in den Garten Eden, um ihn zu bewahren“ לְשָׁמְרָהּ; dem Menschen vor dem Fall lag also dasselbe ob, was nach seiner Vertreibung aus dem Garten den Cherubim; so wenig aber deshalb der erste Mensch sich mit den Greifen zusammenstellen läfst, so wenig auch die Cherubim. Der eigentliche Vergleichungspunkt, das Hüter und Wächter seyn, fällt somit als ganz unstatthaft weg. Noch weniger als im Paradies war es aber in der Stiftshütte und im Tempel Bestimmung der Cherubim, Wächter und Hüter zu seyn. In diesem Falle hätten sie nicht auf dem Thron stehen und mit diesem Ein Ganzes bilden dürfen, was doch die Urkunde so ausdrücklich hervorhebt, wenn sie verlangt, dafs die Cherubim aus Einem Stück Gold mit dem Thron verfertigt und nicht blofs darauf gestellt seyn sollten (Exod. 25, 18.). Als Wächter hätten sie vor dem Throne oder am Eingange in das Heiligthum stehen müssen, wenn diefs ihr ausschliefslicher und hauptsächlicher Charakter gewesen wäre. Statt aber nur am Eingang zu stehen, finden sie sich vielmehr auf allen Wänden, und selbst oben an der Decke des ganzen Heiligthums, so dafs sie nicht als die Hüter, sondern recht eigentlich als die Bewohner desselben erscheinen. Am meisten aber fehlt man bei dieser Identificirung der Cherubim mit den Greifen drittens darin, dafs man, statt sämmtliche von den Cherubim handelnde Stellen zu vergleichen, und die allen gemeinsame Grundidee des Cherubs aufzusuchen und nachzuweisen, einseitig an Gen. 3, 24. festhält, und dann, weil das Wesen der später vorkommenden Cherubim mit der Bestimmung, welche man ihnen an dieser Stelle geben zu müssen glaubt, nicht vereinigen kann, ebenso willkürlich als unnöthig annimmt, sie hätten später ihre ursprüngliche Bestimmung und Bedeutung immer mehr geändert, so dafs sie zuletzt vollkommen andere Wesen geworden seyen. Es liegt vor Augen und ist auch allgemein zugestanden, dafs die

apokalyptischen vier ζῶα aufs genaueste mit den Ezechielschen verwandt sind, diese letztern aber sind wiederum dieselben, wie die an den Tempelwänden (Ezech. 41, 18 fg.), stehen also mit den Salomonischen in genauer Verwandtschaft, und diese Salomonischen endlich sind eine Kopie derer in der Stiftshütte. So stehen die Apokalyptischen in einer wenigstens mittelbaren Verbindung mit denen in der Stiftshütte. Wenn nun die letztern ihren Ursprung von den mit den Greifen identischen Cherubim des Paradieses haben sollen, so müfste sich vermöge jener Verbindung und Verwandtschaft doch wenigstens irgend etwas Greifenartiges auch in den Apokalyptischen vorfinden; wo ist aber davon auch nur eine Spur zu entdecken? es ist daher auch noch niemandem im Traum eingefallen, bei den Apokalyptischen ζώοις an die Greifen zu denken. Nach unsrer Auffassung hingegen haben die Cherubim vom ersten bis zum letzten biblischen Buche, die der Genesis und die der Apokalypse, bei aller Modification in Einzelheiten und im Ausserwesentlichen doch Eine Haupt- und Grundidee mit einander gemein, so dafs wir behaupten können: die ersten sind so wenig als die *letzten* identisch mit den Greifen. Was endlich die Behauptung betrifft, die Cherubim bezeichneten die unnahbare Gegenwart Gottes, so ist sie eine, wenn auch nicht ganz unrichtige, doch einseitige und schiefe, mit der man durchaus nicht ausreicht. Allerdings haben sie eine Beziehung auf die Gegenwart Gottes; denn sie stehen in genauer Verbindung mit dem Throne Gottes, diefs aber nicht, weil sie Greife, d. i. Hüter und Wächter sind, sondern weil sie die höchste Stufe des geschöpflichen Lebens darstellen und darum auch der unmittelbarste uud vollkommenste Reflex der göttlichen Herrlichkeit sind; daraus ist die Unnahbarkeit für den Menschen erst eine Folge. Der Mensch steht nämlich nicht auf der höchsten Stufe des creatürlichen Seyns, und taugt darum nicht unmittelbar vor den Thron Gottes oder in die unmittelbare Gegenwart Gottes; daher denn auch das Berühren des symbolischen Gottesthrones von Seiten des Menschen als eine Verwegenheit, als ein strafbares Erheben über die ihm von Gott angewiesene Stufe betrachtet wird. Ist es schon an sich höchst unwahrscheinlich, dafs die so wichtigen Cherubim eine rein negative Bestimmung, nämlich Bezeichnung der Unnahbarkeit, nur sollten gehabt haben, so zeigt sich das Ungenügende einer solchen Annahme auch noch besonders darin, dafs bei ihr die Wahl gerade jener vier Wesen, Mensch, Stier, Adler, Löwe zu den Bestandtheilen des Cherubs nicht nur nicht erklärlich ist, sondern auch als

ganz willkürlich und ohne alle Beziehung auf jene angebliche Hauptbestimmung des Ganzen erscheint; man sollte dann eher lauter furchtbare Thiere erwarten; die Vierzahl derselben bleibt ganz unberücksichtigt, was doch nach der Analogie so vieler andern Mosaischen Symbole auch nicht geschehen darf. Nach unsrer Auffassung hingegen hat die Wahl jener Bestandtheile und ihre Zahl ihren innern nothwendigen Grund in der Idee des Cherubs überhaupt. — Eine andere neuere Hypothese hält die Cherubim für „mythische Dienstknechte Jehova's zum Behufe geringerer Verrichtungen um seine Person her, gleichsam seine Leibknechte," und stellt sie nachdrücklich unter die Engel, „deren Stellung vielmehr die von freiwillig dienenden Eigenherren" (!) und deren Dienst höherer Art sey, so daſs ihnen gegenüber die Cherubim als „knechtische Frohndiener" erschienen; „vor dem Eingang ins Paradies" sollten sie „den daraus vertriebenen Menschen die Rückkehr dahin wehren," an den Wänden der Stiftshütte und des Tempels hätten sie „Spalier gebildet," auf der Bundeslade sollten sie „zur Warnung dastehn, daſs man nicht darauf hinsehe," in den Psalmen, würden sie „in der Eigenschaft solcher gedacht, die Jehova durch die Luft tragen, besonders bei Sturmwinden und Gewittern," bei Ezechiel sey es gleichfalls „ihr Hauptdienst, als Träger des Jehovathrons und als Vehikel seiner Bewegung von Ort zu Ort zu erscheinen" [1]. Diese ganze Auffassung ruht im Allgemeinen auf dem Grund und Boden jener Ansicht des *rationalismus vulgaris*, welche dem Mosaismus einen Gott andichtet, der eine vollständige Kopie eines orientalischen Despoten oder Tyrannen ist, und auch als solcher sich bedienen läſst. Das Uebersehen oder Ignoriren der bisher durch so viele Belege erwiesenen Thatsache, daſs im ganzen, besonders im Orientalischen Alterthum die Könige als die Götter der Erde angesehen, ihre ganze Regierungsform und Herrscherverhältnisse nach den religiösen Vorstellungen von der göttlichen Regierungsweise sich richteten, nicht aber umgekehrt, hat sich hier gewissermaſsen gerächt und zu der ungewöhnlichen Plattheit und Trivialität verführt, die Cherubim für Frohn-, Leib- und Fuhrknechte Jehova's auszugeben, und ihnen einen gewissen militärischen Charakter zu verleihen [2]. Doch

1) Züllig die Cherubim-Wagen und der Jehovathron S. 14 fgg.

2) Züllich sucht dieſs a. a. O. S. 31. in der Note durch eine von Dr. Paulus versuchte Etymologie zu bekräftigen. Derselbe will כרוב vom Arabischen *charab* hergeleitet haben, welches bedeute: „in die Enge bringen, zusammendrücken, daher auch ängstigen." Demnach wären die Cherubim

von dieser irrigen Grundansicht ganz abgesehen, ist es auffallend falsch, das Verhältniſs der Cherubim zu den Engeln als das der Leibeignen zu den Eigenherren zu bestimmen. Die Cherubim werden stets in die nächste Verbindung mit dem Throne Gottes gedacht, nun ist dieſs aber immer nur bei den höchsten Dienern eines Königes der Fall. Der dem Throne Ormuzds nachgebildete Thron der Persischen Könige war gerade zunächst von den sieben höchsten Staatsbeamten umgeben, entsprechend den sieben himmlischen Geistern, den Amschaspands, die um Ormuzds Thron zunächst standen. Auch liegt es in der Natur der Sache, daſs da, wo die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in den Geschöpfen ihren Culminationspunkt erreicht, am Throne, nicht Geschöpfe niederer Art, sondern die höchsten vollkommensten, herrlichsten gedacht worden sind. Als man später die himmlischen Geschöpfe in Classen stufenweise eintheilte, nahmen daher auch, wie wir schon bemerkt haben, die Cherubim nicht eine tiefere Stufe ein, sondern bildeten immer die höchste Engelklasse. Auf dieser höchsten Stufe der Geschöpfe erscheinen sie auch in der Apokalypse, was auch Züllig, freilich inconsequenter Weise, da er den Apokalyptischen Thron für eine Nachildung des Ezechielschen hält, anerkennt. Was sodann den Dienst selbst anbetrifft, den die Cherubim im Verhältniſs zu den Engeln leisten, so werden gerade umgekehrt den Engeln niedere Dienste angewiesen, nämlich Dienste bei den Menschen und für sie, Dienste auf Erden (Ps. 34, 8. 91, 11. Hebr. 1, 14.), während die Cherubim niemals Menschen, sondern nur Gott, niemals auf Erden, sondern nur im Himmel und an himmlischen Orten dienen. Die unrichtige Erklärung der Stelle Gen. 3, 24. theilt übrigens diese Auffassung mit der Herderschen, am wenigsten aber von ihr aus durfte die letztere als eine „ungründliche Darstellung" bezeichnet werden. — *b*) Für Symbole hielt die Cherubim schon Philo, und zwar für Symbole göttlicher Vollkommenheiten. Ohne gerade die einzelnen Bestandtheile zu

Zusammengedrückte, oder nach Paulus „Geängstete," nämlich „Engelsgestalten, die in der Nähe des Machtgottes Jehova nach orientalischer Denkart, wie angstvolle Diener sich darzustellen hatten." Ich gestehe, daſs ich in den Cherubim nichts von einem gedrückten Wesen entdecken, und diese Etymologie auch nicht mit Züllig so ausgezeichnet finden kann. Ganz neu ist sie auch nicht, wie er glaubt. Rosenmüller (Alterthumskunde I, 1. S. 181.) vergleicht das Arabische كَرَبَ ängstigen, faſst aber dann die Cherubim viel ungezwungener activ als ängstigende „furchtbare Gestalten." Züllig selbst will aber lieber קרב als Stammwort angesehen wissen, also *apparitor*.

deuten, behauptet er, sie seyen Bilder der beiden höchsten und ersten göttlichen Kräfte, der schaffenden und herrschenden [1]. Auch Grotius faſste sie als Symbole göttlicher Eigenschaften auf: der Mensch bezeichne die Güte, der Löwe den Zorn (Strafgerechtigkeit) Gottes, der Adler die Schnelligkeit zum Wohlthun, der Stier die Langsamkeit zum Zorn [2]. Etwas modificirt findet sich diese Deutung auch bei Bochart, dem Rosenmüller in den Scholien zu Gen. 3, 24. gefolgt ist; im Stier sieht er ein Bild der *constantia* und *firmitas*, im Menschen ein Bild der *humanitas*, *lenitas* und *φιλανθρωπία*, im Löwen ein Bild der *generositas* und *robur*, im Adler endlich ein Bild des *vigor* und der *sublimitas naturae coelestis* [3]. Auch de Wette hält sie für Symbole der „Stärke, Macht und Weisheit Gottes und seiner Nähe," oder auch für „Personification der im Dienste Jehova's stehenden Naturkräfte" [4]. Im Allgemeinen ist gegen diese Auffassungsweise das zu erinnern, was bereits oben bemerkt wurde, daſs nämlich der Hauptcharakter der Cherubim, in welchem alles übrige enthalten ist, darin besteht, *ζῶα*, d. i. Geschöpfe zu seyn; sie sind und sollten nicht seyn unmittelbare Bilder Gottes, oder einzelner und zwar der höchsten göttlichen Lebenskräfte, denn in diesem Fall würden sie jedenfalls unter das Verbot des zweiten der zehn Worte fallen, und in Eine Kategorie mit dem goldenen Kalb und den Jehovabildern Jerobeams gehören. Es lieſse sich keine gröſsere Inconsequenz denken, als einerseits die Abbildung Jehova's mit Todesstrafe oder Ausrottung verbieten, und doch im Heiligthum selbst Bilder anordnen, die die wichtigsten Lebensäuſserungen und Eigenschaften Gottes in ihrer Verbindung mit einander, in ihrer

1) Philo de vit. Mos. 3. pag. 668 fg., nachdem er die Meinung verworfen. als seyen die Cherubim *σύμβολα τῶν ἡμισφαιρίων ἀμφοῖν*, deutete er sie auf *τὰς πρεσβυτάτας καὶ ἀνωτάτω δύο τοῦ ὄντος δυνάμεις, τήν τε ποιητικὴν καὶ βασιλικήν*. Wenn er sonst auch *ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν*, oder *δύναμιν δωρητικὴν καὶ κολαστήριον* als Bedeutung angiebt, so ist dieſs dasselbe, denn im Begriff des Schaffens liegt ihm der des Wohlthuns, wie im Begriff der Macht auch der des strafenden Richtens.

2) Grotius zu Exod. 25, 18. und Hebr. 9, 5.: *Erant in quoque Cherubino formae quatuor, hominis et leonis: illa beneficientiam, haec iram significans: et aquilae, quae celeritatem, et bovis, quae tarditatem notat. Ita formae illae idem innuunt, quod Deus Mosi dixit, se celerem esse ad benefacta, tardum ad ultionem.*

3) Bochart Hieroz. I,3, 6. pag. 770.

4) de Wette biblische Dogmatik §. 110. S. 83. Commentar über die Psalmen zu Ps. 18, 11. Vgl. auch Winer Realwörterbuch s. v. Cherubim. S. 264.

Einheit, also gewissermafsen Gott selber darstellten. Nur Geschöpfe dürfen abgebildet werden, und zwar als solche: die Cherubim, obwohl keine wirklichen Geschöpfe, sind und bleiben doch immer Geschöpfe, und können in dieser Qualität nur Zeugen göttlicher Eigenschaften und Kräfte, nicht aber diese selbst seyn; sie sind aber Bilder der höchsten und vollkommensten Geschöpfe, in welchen sich die göttlichen Lebenskräfte reflectiren. Dazu kommt, dafs sie, was auch nicht geleugnet wird, jedenfalls den Charakter dienender, Gott anbetender und verehrender Wesen tragen; waren sie nun selbst Personificationen oder Symbole der königlichen Macht und Majestät Gottes, so würde ja die Majestät vor der Majestät sich demüthigen, und die Allmacht der Allmacht dienen, kurz Gott vor sich selber beugen. Am wenigsten aber lassen sich die Cherubim als personificirte Naturkräfte auffassen, denn was sollen diese an den Wänden des innern Heiligthums, das ein Bild des Himmels ist, wo namentlich die Naturkräfte, von denen hier die Rede, Donner und Blitz, Erdbeben (Ps. 18.) sich gar nicht mehr äufsern? was sollen die Naturkräfte als Bewohner des Gartens Eden? — Nicht minder unstatthaft zeigt sich aber diese ganze symbolische Auffassungsweise der Cherubim vermöge ihrer Deutung der einzelnen Bestandtheile derselben. Sie hat nicht nur keinen Grund, warum dieser Bestandtheile gerade vier sind, sondern nimmt selbst zwei derselben zusammen zur Bezeichnung einer und der nämlichen Eigenschaft. Oder wenn sie auch jeden Bestandtheil einzeln deutet, so geschieht diefs ohne bestimmte Berücksichtigung gerade dessen, was das Charakteristische eines jeden ist. Ganz verfehlt ist die Grotiussche Deutung, die den Stier als Symbol der göttlichen Langsamkeit auffafst, und in seiner Verbindung mit dem Löwen eine Bezeichnung dessen findet, was Gott nicht ist. Aber auch als Bild der Beständigkeit kann der Stier nicht gelten, da diefs keine eigentliche Lebensäufserung Gottes ist, sondern nur eine Form derselben, mehr ein Accidenz; und warum der Mensch gerade die Güte bedeuten soll, ist auch nicht abzusehen. Die göttliche Güte, insofern sie leibliche Wohlthaten spendet, ist dem Hebräer in der fortwährend schaffenden Lebensäufserung Gottes enthalten, die Güte als Gnade fällt ihm mit der Heiligkeit Gottes zusammen.

2. Der Ursprung der Cherubim wurde schon von Spencer in Aegypten gesucht; mit grofsem Aufwand von Gelehrsamkeit und viel Ausführlichkeit behauptete er, die Cherubim

seyen eine Kopie der Aegyptischen Sphinge [1]. Diese Ansicht von ihrem Aegyptischem Ursprung überhaupt hat sich nicht nur bis jetzt hie und da erhalten, sondern ist die allgemein angenommene, und noch die neuesten Untersuchnngen sprechen davon als von einer völlig ausgemachten Sache, die nicht mehr bezweifelt werden könne[2]. Abgesehen von den in der Einleitung §. 4. S. 42. angegebenen allgemeinen Gründen gegen das Herübernehmen Aegyptischer Cultusbestandtheile und Symbole, unter welch letztern die Cherubim eine so wichtige Stelle einnehmen [3], sprechen folgende besondere gegen jene mit so vieler Zuversichtlichkeit festgehaltene Hypothese: *a*) Symbolische Thiercompositionen sind nichts weniger als etwas eigenthümlich und ausschliefslich Aegyptisches, sondern allen alten Völkern, insbesondere aber den Orientalischen gemeinsam. Die meisten und vielfachsten finden sich bei den Indern, welche daran unerschöpflich sind; es ist ganz unnöthig, von diesen zahllosen Gestalten einzelne namhaft zu machen und zu beschreiben, die vielen jetzt vorhandenen Abbildungen zeugen davon [4]. In grofser Menge trifft man dergleichen auch bei den Babyloniern an, wie z. B. auf dem bei Tak-Khesra aufgefundenen Steine, von dem Münter eine Abbildung gegeben hat, eine ganze Reihe der sonderbarsten Gebilde zu erblicken ist [5]. Besonders pflegten die Babylonier solche zusammengesetzte Thiergebilde auf den bunten Teppichen, womit die Tempel geziert wurden, und mit denen sie einen ausgebreiteten Handel führten, darzustellen [6], wovon sich in Aegypten nichts findet. Die Ruinen von Persepolis bezeugen, dafs auch die Perser mannichfache Thiercompositionen hatten [7].

1) Spencer de leg. Hebr. rit. II, 5, 3 sq.

2) So sagt Züllig (die Cherubim-Wagen S. 28.): „dafs die Cherubim ägyptischen Ursprungs sind, kann wohl jetzt keinem Zweifel mehr unterliegen, seitdem das grofse französisch-ägyptische Werk uns das ägyptische Alterthum so viel näher gebracht und uns mit einer Menge von ägyptischen Cherubs bekannt gemacht hat.“

3) Aus psychologischen guten Gründen bestreitet auch ein Recensent des Küinölschen Commentars des Br. an die Hebr. in der Jen. Litt. Zeitung 1832. nr. 124.: „dafs Moses die Cherubim nach Zeichnungen, wie wan sie in Aegypten antraf, gefertigt habe.“ Auch Vatke ist dagegen ohne nähere Gründe anzugeben (bibl. Theol. S. 238.).

4) Siehe dergl. bei Meyer mythol. Lexikon, Kleuker Bramanisch-Indisches Religionssystem, Sonnerat Reise nach Ostindien.

5) Münter Religion der Babylonier tab. 3. vgl. auch tab. 1, 13. 2, 15. 16. 18. 19. 21. 22.

6) Münter a. a. O. S. 38. 108.

7) Niebuhr Reisebeschreibung II, tab. 20. Vgl. auch Rhode heilige Sage der Baktrer, Meder, Perser S. 217. 219. — Creuzer Symbolik I, S. 722.

Die Planetengötter der Chaldäer waren sämmtlich derartige Gebilde [1]; die Chinesische Mythologie hat ihre Thiercompositionen [2], und von den Phönicischen erinnern wir nur an den Moloch [3]. Sehr abentheuerliche Thiergebilde kommen in Menge bei den Arabern vor [4]. Auch die Griechen und Römer kannten diese symbolischen Gestalten, man denke nur an Pan, an die Nymphen, an die Seeungeheuer u. s. w., besonders an den Orphischen Phanes, den Weltschöpfer, der aus Stier, Schlange, Mann und Weib zusammengesetzt aus dem Ei hervorgieng [5]. Aus dem Allem folgt, daſs Mose das Zusammensetzen von verschiedenen Geschöpfen zu Einem Ganzen nicht gerade von den Aegyptern abzusehen oder zu erlernen brauchte, sondern daſs es eine ganz allgemeine Sitte in der alten Symbolik aller Völker war. *b*) Die Composition des Cherub hat nun insbesondere mit den Aegyptischen Thiergebilden durchaus keine hervorstechende Aehnlichkeit, wie es doch nothwendig der Fall seyn müſste, wenn sie gerade eine Aegyptische Kopie wäre. Die Sphingen sind aus Löwe und Mensch (jedoch bedeutsam: Jungfrau) zusammengesetzt, es fehlt ihnen also nicht nur der Adler, sondern, was nach den Meisten Hauptbestandtheil des Cherub seyn soll, der Stier. Mit demselben Rechte lieſse sich dann der Cherub auch für eine Kopie des Indischen Greifen halten, der gleichfalls zwei Bestandtheile des Cherub hat, nämlich Löwe und Adler; auch der Phönicische Moloch hat zwei derselben, nämlich Mensch und Stier u. s. w. Am wenigsten können bloſs Flügel einer solchen Thiercomposition zu einer Identificirung berechtigen, denn beinahe durchgängig finden sich diese als die Zeichen höhern, himmlischen Ursprungs an allen dergleichen Wunderthieren. Aber man beruft sich insbesondere auf die Abbildungen des groſsen Französischen Werkes über Aegypten, wo eine Menge von Cherubs sich vorfänden. Dieſs Vorgeben ist ein völlig unbegreifliches. Ich habe alle die Gebilde, auf die man vorzugsweise verwiesen wird, genau angesehen und verglichen, aber auſser den Flügeln, welche, wie bemerkt, alle dergleichen Thiercompositionen auch bei andern Völkern haben, nicht die entfernteste Aehnlichkeit mit den Mosaischen Cerubim entdecken können. Unter diesen unzähligen

1) Görres Mythengeschichte I, S. 291 fg.

2) Rödiger in der Hall. Encyklopädie XVI, S. 289.

3) Winer Real W. B. s. v. Molech. Münter Religion der Karthager S. 2. S. 11.

4) Bochart Hieroz. II, 6. bes. cp. 13.

5) Creuzer Symbolik III, S. 293.

Thiercompositionen auf Aegyptischen Kunstwerken ist auch keine einzige, sage: keine einzige, welche aus den vier ζώοις des Cherub besteht, ja nicht einmal eine einzige, welche nur drei derselben in sich vereinigt. Züllig behauptet sehr bestimmt, der Stier sey Haupt- und Grundgestalt des Israelitischen Cherubs, und erklärt doch zugleich: „der Körper dieser Aegyptischen Cherubs ist entweder der eines Menschen oder der eines Vogels;" demnach gesteht er dann ein, der Stierkörper des Israelitischen Cherubs sey „das Werk ihrer (der Juden) eigenen Phantasie" gewesen. Warum soll nun der Cherub schlechterdings Aegyptischen Ursprungs seyn, wenn er gerade im Wesentlichen, in der Grundgestalt Original ist, und auch sonst mit den Aegyptischen Gebilden gar nichts weiter gemein hat, als die Flügel, welche auch die Indischen, Persischen, Chinesischen, Babylonischen, Arabischen, Griechischen Wunderthiere haben? Am meisten aber zeigt sich die Nichtigkeit und Grundlosigkeit der Hypothese vom Aegyptischen Ursprung der Cherubim darin, daſs, während man in Aegypten vergeblich nach Parallelen sucht, merkwürdiger Weise gerade bei andern Völkern sich Compositionen finden, die entweder alle oder doch die meisten Bestandtheile des Cherubs in sich vereinigen. So bilden z. B. auf einem Indischen Bilde die vier Köpfe eines Löwen, eines Stieres, eines Menschen und eines Adlers Ein Ganzes, das von einer Schlange wie von einem Rahmen umschlossen ist [1]). Wer aber getraut sich darum zu behaupten, Mose habe seine Cherubim von den Indern erborgt, oder die stolze Indische Priesterkaste habe sie von den verachteten Hebräern entlehnt? Auf einem andern Indischen Bilde befinden sich zwar nicht in einander verschmolzen, aber doch neben einander zu einem Ganzen verbunden die fünf Geschöpfe: Mensch, Löwe, Adler, Stier und Ziegenbock, welche sämmtlich geflügelt sind [2]). Auch eines der Wunderthiere am Eingange in den Palast von Persepolis hat Menschengesicht, Adlerflügel, Löwenmähnen und Schweif, und einen Leib, von dem man nicht bestimmt sieht, ob er einem Einhorn angehört; manche halten seine Füſse für Stierhufen [3]). Dieſs führt uns aber *c*) auf den Ursprung der Thiercompositionen überhaupt. Dieser liegt ohne Zweifel in der allgemein symbolischen Anschauung des Alterthums.

1) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu tab. 1, 112. vgl. mit S. 567, wo dieſs Bild erläutert und sein Alter nachgewiesen wird.

2) Müller a. a. O. tab. 1, 113. vgl. mit S. 567.

3) Niebuhr Reisebeschreibung II, tab. 20. B.

Das Naturleben, welches den Naturreligionen mit dem Leben der Gottheit in Eins zusammenfällt, hat seine höchste Stufe in dem Reich der ζῶα erreicht, aber in diesem Reiche selber offenbart sich das Naturleben wiederum auf sehr vielfache und verschiedene Weise, so dafs es gleichsam zersplittert ist in den vielen Gattungen und Individuen. Das Bedürfnifs des menschlichen Geistes, das Göttliche nicht als ein Zersplittertes, sondern möglichst als ein Einiges aufzufassen, schuf sich nun solche Gebilde, in denen verschiedene Natur- oder Gottheitskräfte, verschiedene Aeufserungen des Naturlebens, je nachdem man sie für die wichtigsten und vollkommensten hielt und in einzelnen Thiergattungen besonders hervortreten sah, mit einander zu einer Gesammtanschauung verbunden waren und Ein Ganzes ausmachten. Jedes Volk setzte daher seine Gebilde aus solchen Geschöpfen zusammen, die nach seiner Anschauung als vorzügliche Aeufserung gewisser Naturkräfte oder des göttlichen Seyns und Lebens erschienen. Dafs im Einzelnen hier öfter ein Zusammentreffen stattfindet, ist viel erklärbarer, als wenn das Gegentheil der Fall wäre. Das Geschlecht der Vögel drückte für alle Völker die über die Erde erhabene, an keinen Raum gebundene Kraft aus, Flügel waren daher überall Symbol und Attribut des Ueberirdischen, Geistigen, Göttlichen. Der Stier war gleichfalls allen Völkern Symbol der zeugenden schaffenden Kraft, der Löwe Symbol der königlichen Macht und Majestät; wie nahe lag es nun, den Stier und Löwen mit einander zu verbinden, oder jedem dieser Thiere Flügel beizulegen. Ebenso war es sehr natürlich, dafs man die Wasser- und Meeresgottheiten mit einzelnen Fischtheilen abbildete; die Fische wiesen überhaupt auf das Wasser hin, und dieses galt ja als der Urgrund aller Geschöpfe. Wie man daher Stier und Löwe, so konnte man auch Fisch und Löwe mit einander verbinden u. s. w. Dazu kommt noch, dafs in dem Zodiakus gewisse Gestirne durch Thiere bezeichnet wurden; die für das sublunarische Leben so wichtigen Conjunctionen der verschiedenen Himmelskörper (die ja wiederum als Götter betrachtet wurden) liefsen sich nicht leichter symbolisch darstellen, als durch die Verbindung einzelner Theile jener Thiere zu Einem Ganzen. So deutete z. B. ein Götterbild zu Elephantine, das ein Mann war mit einem Widderkopf und mit Bockshörnern, nach Eusebius Erklärung auf das Zusammenkommen der Sonne und des Mondes im Widder hin *). Der Israelitische Cherub nun

*) Euseb. praepar. evg. 3, 12.

hat mit diesen Thiercompositionen der Naturreligion nur wieder das Symbolische überhaupt, die äufsere Form gemein, sein Wesen ist ein total verschiedenes. Den heidnischen Gebilden liegt die Identificirung des Lebens der Natur mit dem Leben der Gottheit zu Grunde, und sie sind dann unmittelbare Bilder und Darstellungen der Gottheit selber, eigentliche Götterbilder; dem Cherub aber liegt gerade umgekehrt der absolute Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Welt, wie ihn der Mosaismus im Gegensatz gegen das Heidenthum hervorhebt, zu Grunde. Als aus den höchsten Geschöpfen der sichtbaren Welt bestehend stellt der Cherub das creatürliche Leben auf seiner höchsten Stufe dar und ist darum zugleich Repräsentant der ganzen geschöpflichen Welt; indem er aber zugleich als Diener Jehova's erscheint, beugt sich mit und in ihm die ganze Schöpfung vor dem Schöpfer, der, wie das angeführte jüdische Sprüchwort gerade in Bezug auf die vier den Cherub bildenden Geschöpfe sagt, unendlich erhaben ist über Alles. Der Cherub ist daher so wenig eine heidnische Kopie, als der Mosaismus überhaupt eine Kopie der Naturreligion ist.

II. Die Blumen Das Reich der Vegetation im Allgemeinen ist der unmittelbarste Zeuge der Lebens- und Zeugungskraft der Erde, welche sich in ihm auf die vielfachste und vollkommenste Weise darthut, daher denn der Mensch, dessen Leben zunächst von den Erzeugnissen des Bodens abhängt, die Bezeichnungen der verschiedenen Modificationen und Abstufungen des Lebens überhaupt in allen Sprachen aus dem Reich der Vegetation entlehnt, wie: Saame, Keim, Wachsthum, Blüthe, Reife, Frucht u. s. w., welche Ausdrücke sämmtlich auf das organische und thierische, ja selbst auf das geistige und moralische Leben übergetragen werden. In der Blume oder Blüthe insbesondere nun hat das allmählig sich entwickelnde Pflanzenleben seine höchste Stufe erreicht und seine ganze Kraft und Fülle entfaltet. Blume und Blüthe bezeichnen daher im Allgemeinen bei allen Völkern die höchste Lebensstufe, die vollendete Entwicklung des Lebens, die Entfaltung der Kraft und Fülle, und damit dann das vollkommenste Wohlseyn, also Heil, Glück, Freude, Wonne. Um etwas als in solchem Zustande befindlich darzustellen, wird es mit Blumen und Blüthen umgeben, d. i. bekränzt. Der Kranz ist überall Symbol der höchsten Lebensfülle, der Freude, des Heils und Glücks. Wenn nun schon alle Völker in dieser natürlichen, unwillkürlichen Symbolik im Allgemeinen zusammentreffen, so zeigt sich doch auch, sobald die Blume religiöses Symbol wird, zugleich wieder der charakteristische

Unterschied des Mosaismus von den Naturreligionen sehr deutlich und bestimmt. Da die Naturreligion den Begriff Leben vorzugsweise ja ausschliefslich in physischem Sinne auffafst, so sind ihr auch die Blumen als religiöse Symbole, Bilder des Naturlebens auf seiner höchsten Stufe, in seiner ganzen Fülle, während sich ihrer dagegen der Mosaismus, der den Begriff Leben vorzugsweise ethisch auffafst (siehe oben S. 91.), zu Symbolen des ethischen Lebens auf seiner höchsten Stufe, in seiner Vollkommenheit (Heiligkeit) bedient. Aus der heidnischen Symbolik führen wir *instar omnium* nur das Symbol der Lotosblume an. Sie ist dem Inder und Aegypter nicht nur überhaupt Bild des physischen Lebens, sondern auch des Lebens in seiner ganzen Fülle, Kraft und Herrlichkeit, ja Bild der zeugenden und schaffenden Naturkraft selber, und drückt die unter sich zusammenhängenden Begriffe: „Wasser, Heil, Leben" aus [1]. Der Inder denkt sich unter ihrem Bilde die ganze Erde, wie sie gleich dem Lotos auf dem Wasser schwimmt; die Pistille ist Meru, die Staubfäden die Bergspitzen der umherliegenden Gebirgsketten, die vier Blüthenblätter der Blumenkrone bezeichnen die vier Hauptländer der Erde nach den Kardinalpunkten des Horizonts, die übrigen Blätter die Dvipas oder Erdgürtel, welche rund um Jambudvipa (Indien) liegen [2]. Lakschmi, die Göttin des Seegens sowohl als der Weltenschöpfer Brahman thronen auf dem Lotos [3]. Dem Aegypter kündete bie Lotosblume jedes Jahr das Aufleben der Natur an, und wurde so zum Symbol des sich stets erneuernden, aus dem Tode von Neuem sich entwickelnden Lebens überhaupt, darum auch Symbol der Seelenwanderung. Die Mumien fand man daher mit einem Halsschmuck von blauen Lotosblumen geziert, und in einer Grabschrift tröstet Osiris eine verstorbene Frau mit den Worten: „deine Blume wird sich wieder aufrichten" [4]. Daher der vielfache Gebrauch dieser Blume zu Ornamenten an den Säulen der Tempel und sonst. Nach von Bohlen's Bemerkung ist die ganze Mythologie der Inder gleichsam eine Metaphysik des Blumenlebens. Der Kranz wurde zum Insigne des Naturlebens; unter allen Göttern soll gerade der, in welchem das Naturleben personificirt ist, der aus Indien stammende Dionysos zuerst einen Kranz, und zwar von

1) Creuzer Symbolik I, S. 288.

2) Ritter Erdkunde von Asien I, S. 5 fg.

3) von Bohlen das alte Indien I, S. 194.

4) Creuzer Symbolik I, S. 288. Ritter Erdkunde von Afrika. S. 716.

Epheu, weil dieser immer grünet, d. i. lebt, aufgesetzt haben [1]). Ein Gottheitszeichen wurde aber die Blüthe und Blume wie der Kranz besonders noch in Beziehung auf den gestirnten Himmel. Wie in den Orientalischen Sprachen die Wörter des Glänzens zugleich auch Blühen heifsen, so wird im Griechischen ἄνϑος nicht blofs von der Blume und Blüthe, sondern auch vom Glanz der Gestirne gebraucht [2]). Der Blumenkranz, den die Götter trugen, war daher auch Symbol des Sternenkranzes, der himmlischen Peripherie der Gestirne, und das Versetzen göttergleicher Menschen (Heroen) in den Himmel bezeichnete man durch das Aufsetzen eines Kranzes auf ihr Haupt. Der Kranz erschien dann als Zeichen göttlichen, himmlischen Lebens, der Unsterblichkeit (im heidnischen Sinne des Wortes). Aus diesen Vorstellungen von den Blumen und Kränzen als Symbolen des Lebens der Natur und des Lebens des Himmels, der Gestirne, woran sich alle Wahrheiten und Ideen der Naturreligionen anschlossen, ergab sich denn von selbst der Gebrauch der Blumen und Kränze im Cultus. Betende und Opfernde trugen dergleichen, die Opferthiere mufsten, wenn das Opfer gültig seyn sollte, damit geschmückt werden [3]), insbesondere ziemte es den priesterlichen Personen, bekränzt zu seyn [4]); der priesterliche Name der Stadt Rom war *Flora* [5]). Ueberall an den Tempeln waren die Zierden Blumengebilde, die Säulen hatten zu ihren Kapitälern Blätter und Blüthen, die Thüren, die Fenster und Altäre waren bekränzt [6]).

Dafs der Mosaismus im Gegensatz gegen diese rein physische Bedeutung der Blume und Blüthe im Heidenthum, durch Blühen, Blumentragen, Grünen, Bekränzt- oder Gekröntseyn die höchste Stufe des ethischen Lebens, Gerechtigkeit und Heiligkeit symbolisirt, zeigt schon der Sprachgebrauch, dem gemäfs die Wörter des Blühens und Gekröntseyns völlig synonym sind mit Geweiht- und Geheiligtseyn. So heifst נָזַר, sich

1) Plin. hist. nat. 16, 4. *Antiquitus quidem nulla corona nisi deo dabatur feruntque primum omnium Liberum patrem imposuisse capiti suo ex hedera.*

2) Gesenius Handwörterbuch S. 248 u. 744. Studien von Daub und Creuzer II, S. 258.

3) Virgil. Aen. 3, 25. Ovid. trist. 3, eleg. 13. Herod. 2, 45. Lucian. sacrif. 12. Diodor. Sic. 16, 91. Tibull. 1, 10. 28. 2, 1. 16. Apg. 14, 13. 2 Makk. 6, 7.

4) Tertull. de cor. 10. Plin. hist. nat. 16, 4. 18, 2.

5) Creuzer Röm. Antiquitäten §. 14. S. 13. Symbolik II, S. 1002.

6) Winkelmann Baukunst der Alten II, 6. und 18.

absondern, im Hiphil: sich einer Sache weihen, vorzugsweise vom Weihen an Jehova; daher נָזִיר Nasiräer, d. i. Gottgeweihter, Geheiligter, נֵזֶר hingegen heifst aufser Weihe zugleich auch Krone, Diadem, sowohl des Königs (2 Sam. 1, 10. 2 Kön. 11, 12. Ps. 89, 40. 132, 18.) als auch des Hohenpriesters (Exod. 29, 6. 39, 30. Lev. 8, 9.), und die LXX geben es theils durch ἁγιασμα theils durch βασίλειον; vgl. besonders Ps. 132, 18, wo vom königlichen Diadem die Rede ist, die Uebersetzung aber τὸ ἁγίασμά μου ἐξανθήσει hat. Der Nasiräer trug als Insigne eine Krone, נֵזֶר, welche aus seinem eigenen Haupthaar, das er frei wachsen liefs, bestand (Num. 6.), wobei zu bemerken, dafs, wie in allen Orientalischen Sprachen, das Haar mit den Gewächsen der Erde verglichen wird, so namentlich im Hebräischen das wachsende Haupthaar „Blume," Blüthe" צִיצִת (vgl. צִיץ und צִיצָה Jes. 28, 4.) genannt wird. Ezech. 8, 3. Noch deutlicher zeigt sich diese Ideenverbindung darin, dafs die an den angeführten Stellen נֵזֶר und נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ genannte hohepriesterliche Krone oder Diadem eigentlich den Namen צִיץ, d. i. Blume führt, und auf ihr eingegraben war: קֹדֶשׁ לַיהוָֹה. Exod. 28, 36. Aufserdem wird an einzelnen Stellen geradezu ein Blühen und Grünen der Gerechten und Heiligen behauptet, wie Ps. 92, 13—15.: „der Gerechte wird blühen (יִפְרָח die LXX ἀνθήσει), wie die Palme; die gepflanzt sind im Hause Jehova's, in den Vorhöfen unsres Gottes, werden blühen (יַפְרִיחוּ ἐξανθήσουσι); noch sprossen sie im Alter, sind saftreich und dickbelaubt." Vgl. Ps. 1, 3. Spr. 11, 28. Ps. 52, 10. Besonders gehört hierher Sir. 39, 13.: „Höret mich, ihr heiligen (ὅσιοι) Söhne, und grünet wie die Rose, gepflanzt auf wasserreichem Boden; wie Weihrauch riechet wohl, und blühet (ἀνθήσατε ἄνθος), wie die Lilie; verbreitet Wohlgeruch und stimmet ein Loblied an." Wenn Weisheit 5, 15. gesagt wird: „die Gerechten werden leben in Ewigkeit, und ihr Lohn ist bei dem Herrn, denn sie werden empfangen das Reich der Herrlichkeit und die Krone der Schönheit aus des Herrn Hand," so ist diese Krone dasselbe, was Jak. 1, 12. Offb. 2, 10.: „der Kranz des Lebens" heifst, der den Gerechten vom gerechten Richter gereicht wird, und den Paulus auch den „Kranz der Gerechtigkeit" nennt, Petrus aber „den unverwelklichen, d. i. immer blühenden (ἀμαράντινον) Kranz der Herrlichkeit." 2 Tim. 4, 8. 1 Petr. 5, 4. Die Vergleichung dieser Stellen mit einander bestätigt hinlänglich, dafs dem Hebräer

Blume und Blüthe nicht nur Symbole der Gerechtigkeit und Heiligkeit sind, sondern auch in der Gerechtigkeit und Heiligkeit das durch Blume und Blüthe zugleich bezeichnete Heil, Wohlseyn und Glück, die höchste Freude und Wonne, die höchste Lebensfülle, die Herrlichkeit des ewigen Lebens bestehe. Hiernach erklärt sich denn auch, warum Blume und Blüthe die Insignien und Attribute des Standes in Israel waren, welcher vorzüglich geweiht und geheiligt war, des Standes der Priester, die selbst schlechthin „die Heiligen" genannt, die Bestimmung hatten, auch die Heiligung des Volks zu vermitteln. Sie sind die, welche recht eigentlich „gepflanzt sind im Hause Jehova's" und eben darum auch „grünen und blühen." Ps. 92, 13. 14. Der Hohepriester trug als Zeichen seiner Würde, wie schon bemerkt, einen goldenen ציץ mit der Aufschrift: Heilig Jehova, auf der Stirne. Dafs auch die Kopfbedeckung der übrigen Priester Aehnliches bedeutet, werden wir im folgenden Buch sehen. Zu Korah und seiner Rotte, welche sich das Priesterthum anmafst, spricht Mose: „Wen Jehova erwählen wird, der sey heilig," d. i. der sey Priester. Num. 16, 7. Dafür wird im folgenden Kap. V. 20. (5) gesagt: „Wen ich erwählen werde, defs Stab wird blühen." Heilig seyn und blühen sind hier völlig synonym gebraucht. Zum Zeichen, dafs das Priesterthum bei Aaron und seiner Familie bleiben, keinem andern zu Theil werden sollte, „blühete (פרח) der Stab Aarons, und trug Blüthe (פרח), und hatte Blumen (ויצץ ציץ)." Num. 17, 23.*). Bemerkenswerth ist auch, dafs die Rabbinen den Kranz um die

*) Menken (Homilien über das 9te und 10te Kap. des Briefs an die Hebräer. S. 31.) sagt sehr schön über diese Stelle: „Was ist das Priesterthum, Priesterdienst, Priesterwerk? Es ist das Leben, das es mit dem Tode zu thun hat; das Leben im Kampf mit dem Tode bis zur Ueberwindung und völligen Aufhebung des Todes. Es ist der Dienst und das Werk im Heiligthum Gottes im Himmel, wodurch derjenige, der es verrichten kann und darf, in den Stand gesetzt ist, aus der einigen ewigen Quelle des Lebens, Gott, Leben zu schöpfen und es mitzutheilen dem, das dem Tode unterwürfig geworden ist, oder an Mangel des Lebens leidet. Es ist der Dienst und das Werk im Heiligthum Gottes im Himmel, vermittelst deren in der geistigen vernünftigen Schöpfung durch geistliche Wunder solche Wirkungen und Erfolge hervorgebracht werden, als dort durch ein Wunder der Allmacht an dem todten Stabe in der sinnlichen körperlichen Natur hervorgebracht wurden. Als Aaron seinen Stab lebendig gemacht und lebend Blätter, Blüthen und Früchte tragend zurück empfieng, erhielt er ihn als Insigne und Symbol des Priesterthums und Priesterdienstes. Leben, das den Tod überwindet, das Todtes in Lebendiges verwandelt, sollte in Israel Amtszeichen und Symbol des Priesterthums seyn."

heiligen Geräthe der Stiftshütte סימן: כתר כהונה, *i. e. signum coronae sacerdotii* nennen *).

§. 4.
Bedeutung der Stiftshütte nach den Farben und Kunstgebilden.

Um die Bedeutung, welche die Stiftshütte durch ihre Farben und Kunstgebilde erhält, gehörig nachzuweisen, haben wir zuvörderst im Allgemeinen das Verhältnifs, in welchem beide zu einander stehen, sowie die Grundbegriffe, von denen ihre Symbolik ausgeht, zu berücksichtigen. Eingangs des §. 1. wurde bemerkt, dafs vermittelst der Farben die Kunstgebilde gefertigt und dargestellt waren; beide gehören somit wesentlich zusammen, sind genau mit einander zu Einem Ganzen verbunden. Ebenso verhält es sich nun auch mit den beiden durch sie symbolisirten Grundbegriffen. Den Farben nämlich liegt nach §. 2. zuletzt der Begriff Licht, den Kunstgebilden nach §. 3. der Begriff Leben zu Grund, welche beide wieder in einen dritten Grundbegriff, den der Offenbarung, dessen Correlata sie sind, sich auflösen. (Siehe oben S. 86.) Im Allgemeinen also erscheint die Stiftshütte vermöge ihrer Farben und Kunstgebilde zuerst als eine Stätte des Lichtes und Lebens, und mittelbar dann zugleich als Offenbarungsstätte. So werden wir auch durch die Farben und Kunstgebilde zuletzt auf das zurückgeführt, was sich uns bisher von den verschiedensten Seiten her als Haupt- und Grundcharakter des heiligen Gebäudes ergeben hat: ein schlagender Beweis für die Richtigkeit unserer Deutung desselben. Aber diese Grundbegriffe Licht und Leben sind in den Farben und Kunstgebilden nicht ganz allgemein, sondern im Verhältnifs zu andern sie darstellenden Symbolen auf besondere bestimmte Weise aufgefafst. Auch das Baumaterial nämlich, vorzüglich die beiden Hauptstoffe, Metalle und Holz, weisen zuletzt auf die beiden Grundbegriffe Licht und Leben hin. Allein während die Metalle Symbole des Lichtes überhaupt und nach seinen verschiedenen Graden oder Abstufungen sind, hat es in den Farben einen bestimmten Inhalt bekommen, und zeigt sich nicht sowohl verschieden abgestuft, als vielmehr nach verschiedenen Formen oder Modificationen. Ebenso das Holz im Verhältnifs zu den Kunstgebilden: es stellt den Begriff Leben wohl dar, aber doch mehr nur von negativer Seite, nämlich als

*) Vgl. Jarchi zu Exod. 30.

Unverweslichkeit; denn damit, daſs dieſs Holz nicht fault und nicht verwest, hat es noch keinen positiven Lebenskeim in sich; das heilige Gebäude erscheint durch es nur als eine Stätte, in und an welcher nichts Faules, Todtes, Unreines ist. In den Cherubim und Blumen hingegen ist der Begriff Leben hauptsächlich von seiner positiven Seite aufgefaſst, und die Stiftshütte wird durch sie als eine Stätte des Lebens auf seiner höchsten Stufe und in seiner ganzen Fülle bezeichnet. Die Darstellung der Grundbegriffe Licht und Leben durch die beiden Hauptbaustoffe ist demnach noch eine einseitige, relativ mangelhafte, vollständig und vollkommen wird sie erst durch die dazukommenden Farben und Kunstgebilde. Mittelbar erhält also auch der Hauptcharakter des Gebäudes, der einer Offenbarungsstätte, erst durch diese letztern seine vollendete Darstellung, wie denn Farben und Cherubim auch noch ausdrücklich die allgemeine Offenbarungzahl Vier an sich tragen.

Was nun zuerst die Farben für sich allein genommen betrifft, so haben wir sie in ihrer Vierheit als ein Symbol des sich offenbarenden Wesens Gottes (Namen) kennen gelernt, in ihrer Einzelheit aber als Symbole derjenigen Manifestationen (Namen) Gottes, welche noch besonders sein Verhältniſs zu Israel nach verschiedenen Seiten hin bezeichnen. Blau entspricht dem Namen יְהוָה, Purpur dem Namen אֱלֹהִים und den verwandten, Kokkus dem Namen חַי, Byssus dem Namen הַקָּדֹשׁ. In welchem Verhältnisse auch sonst noch Gott zu Israel erscheinen mag, diese vier Erscheinungsformen begreifen alle andern in sich, so daſs in der Gesammtheit dieser vier Farben Alles, was Gott ist, namentlich aber Alles, was er im Verhältniſs zu seinem auserwählten Volke ist, vollständig symbolisirt erscheint. Dabei ist Weiſs immer diejenige Farbe, auf deren Grunde sich die andern bewegen, denn die Heiligkeit Jehova's ist, wie wir oben gesehen haben, diejenige Eigenschaft, in deren Form der Hebräer alle andern anschaut, auf welche alle zuletzt hinweisen, in welche sie zurückgehen. In ihrer Gesammtheit finden sich die Farben nicht überall in dem heiligen Gebäude nebeneinander, sondern nur an der Decke, welche die Tapete oder das Innere der Wohnung bildet, und im Texte schlechthin „die Wohnung" genannt wird (Exod. 26, 1. 6.), ingleichen an den beiden Vorhängen der Wohnung. Im Innern der Wohnung waren sie also nach allen Seiten hin, wo man nur hinblicken mochte, an den Wänden, an den Eingängen an dem Plafond, zu sehen. Dieſs kann nach dem, was sich uns im Verlauf unsrer Untersuchung hinsichtlich der Bedeutung der Wohnung

ergeben hat, nicht mehr auffallen oder räthselhaft seyn. Wenn irgendwohin, so gehörten sie in ihrer Verbindung mit einander, in ihrer Gesammtheit, hierher gerade. Denn die Wohnung ist ja als Bild des Himmels der eigentliche und vollkommene Offenbarungsort Gottes im Verhältnis zum Vorhof, welcher als Bild der Erde nur eine niedere, unvollkommene Offenbarungsstufe bildet. Das Innere der Wohnung durfte am wenigsten einfärbig seyn, hier mufsten alle Farben, die ganze Farbenpracht und Herrlichkeit glänzen, anzudeuten, dafs im Himmel Gott in seiner ganzen Herrlichkeit, als dem Complex seiner einzelnen Erscheinungsformen sich offenbare; indem diese Farbenpracht und Farbenfülle in der Wohnung von allen Seiten her dem Blick entgegenkam, so dafs hier Alles bunt erschien, war die Wohnung recht als ein Ort der höchsten Herrlichkeit, als eine Stätte des himmlischen göttlichen Lichtes in seinem vollen Glanze, in seinen möglichst vielfachen Modifikationen und wunderbar herrlichen Strahlen bezeichnet. Dafs gerade die Decke, welche schlechthin „die Wohnung" heifst, nach allen Richtungen hin die vier Namensfarben Gottes zeigte, was konnte und sollte diefs anders andeuten, als dafs hier der „wohne", welcher erkannt und verehrt seyn wolle als Jehova, als der Gott und König, als der Erlöser und Erretter, als der Heilige Israels? — Bei einander finden sich die vier Farben auch noch am Vorhang des Vorhofs, jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, dafs hier so wenig als am Vorhang des Heiligen (der Wohnung nach aufsen) Cherubim durch sie dargestellt waren. Dafs nach alter Sitte die Eingänge in ein Gebäude, insbesondere der erste und Haupteingang irgendwie den Charakter und die Bestimmung des Ganzen bezeichneten oder repräsentirten, wurde schon einigemal bemerkt. Wir werden es daher ganz passend finden, dafs sich der Eingangsvorhang hinsichtlich der Farbe von den, die Wände des Vorhofs bildenden, einfachen weifsen Umhängen unterschied. Die Pforte zu diesem heiligen Gebäude sollte jedem Eintretenden andeuten, dafs und auf welcherlei Weise sich hier die ganze Herrlichkeit Gottes namentlich im Verhältnifs zu Israel offenbare. — Eine wahre Armseligkeit ist es, wenn man in der Zusammenstellung und Verbindung der vier Farben an den Tapeten und Vorhängen der Stiftshütte nichts weiter erblicken kann, als „gefällige Schattirungen" oder blofsen Prunk für „die an Pracht und glänzendem Farbenspiel sich ergötzenden Hebräer". [1]) Bekanntlich wufste die alte Malerei über-

1) Hartmann, die Hebräerin am Putztische I, S. 386 fg.

haupt nichts vom Schattiren, wie die Aegyptischen Tempelgemälde insonderheit augenscheinlich beweisen, und schon allein in dieser Beziehung erscheint jene Annahme als eine unstatthafte. So gewifs es den Indern und Aegyptern mit ihren heiligen Farben in den Tempeln nicht um's Schattiren zu thun war, so gewifs huldigte auch Mose nicht diesem modernen Geschmack. Dafs die Alten bei ihrer religiösen Malerei nicht auf blofse Wohlgefälligkeit für's Auge hinarbeiteten, sondern sogar mit Beiseitsetzung alles sogenannten guten Geschmacks nur das Bedeutsame festhielten, zeigen am besten die bunten, bald blauen, bald grünen, bald grellrothen Gesichter der Götterbilder *). Warum soll denn nun das Colorit der Stiftshütte allein sinn- und bedeutungslos gewesen seyn, und nur die sinnliche Ergötzung der Hebräer bezweckt haben?

Die vier Farben kommen aber auch einzeln für sich allein, getrennt von einander, vor. Diefs ist besonders bei der blauen und weifsen der Fall. Blau war die oberste oder äusserste der beiden ledernen Decken der Wohnung, und nach Num. 4, 6 fg. bes. V. 12. mufste beim Transport des ganzen Heiligthums jedes seiner Geräthe zuerst in ein blaues Tuch gehüllt werden, worüber noch aufserdem eine lederne Decke kam, die gleichfalls blau war; und wenn auch einige Geräthe, wie der Schaubrodtisch oder der Brandopferaltar statt oder neben dem blauen Tuch eines von anderer Farbe bekamen, so war doch bei allen ohne Ausnahme die oberste und letzte Decke eine blaulederne. Blau ist nach dem Ergebnifs §. 2, S. 382 fg. die specielle Farbe der Offenbarung, die Bundes- und Zeugnifsfarbe, die Farbe des Israelitischen Grundgesetzes, der zehn Worte, die Farbe Jehova's; sie ist als auf die Grundideen des Mosaismus sich beziehend die allgemeinste, umfassendste Farbe, darum auch Hauptfarbe des symbolischen Cultus. Ganz so erscheint sie nun hier, wo sie für sich allein vorkommt. Alles, sowohl die Wohnung selbst als ihr sämmtliches Zubehör, der ganze heilige Apparat sollte nach Aufsen Blau erscheinen, in Blau gehüllt seyn. Für die Wohnung als Offenbarungsstätte ziemte sich diese Farbe um so mehr, insofern sie ein Bild des Himmels war, und Josephus bemerkt ausdrücklich: es habe die herrliche blaue Farbe Alle, die sie anschaueten, mit Bewunderung erfüllt, weil sie in nichts von der

*) Man betrachte z. B. die braunen, blauen, grünen, gelben, violetten Gesichter auf den Wänden Aegyptischer und Nubischer Tempel. Gau, neu entdeckte Denkmäler von Nubien tab. 21. Apoll von Belvedere ist blau, Venus von Medicis gelb u. s. w. Vgl. Ebendas. S. V. Vorr.

Himmelsfarbe sich unterschieden *). Die sämmtlichen Geräthschaften aber wurden durch die Einhüllung in Blau bezeichnet als zur Stätte des Zeugnisses und der Offenbarung gehörend, als Geräthe Jehova's, als Unterpfänder des Bundes mit Israel und als fortwährende Mittel oder Werkzeuge zur Erhaltung und Bestätigung dieses Bundesverhältnisses. Das eben war es ja, was den gemeinsamen Charakter der sonst so verschiedenen heiligen Geräthe ausmachte. — Aufser der blauen tritt auch die weifse Farbe für sich allein sehr bestimmt an der Stiftshütte hervor: die Umhänge des Vorhofs nämlich, welche seine Wände bildeten, waren rein weifs. Durch diese Farbe der Heiligkeit (§. 2. S. 337.) erhielt der Vorhof und mit ihm das Ganze, das er umschlofs, den Charakter eines Heiligthums im Israelitischen Sinne des Wortes (S. 89 fg.). Während somit die äufsere Farbe der Wohnung den einen, symbolisirte die Farbe des Vorhofs den andern Hauptcharakter des ganzen Gebäudes: Blau bezeichnete es als Stätte der Offenbarung, Weifs als Stätte der Heiligung. Dafs aber erstere Farbe der Wohnung, letztere dem Vorhof gegeben war, hat seinen natürlichen Grund in der Bedeutung beider Theile des Baues, und in ihrem Verhältnifs zu einander. Beide Theile waren zwar Offenbarungsstätten, allein die Wohnung stellte die himmlische, der Vorhof die irdische dar; die Himmelsfarbe konnte daher in keinem Fall dem Vorhof zukommen, sondern gehörte für die Wohnung, um sie als Bild des Himmels kenntlich zu machen. Aber diese Wohnung, die gleichsam vom Himmel herabgekommen war, und in welcher sich Jehova niedergelassen, um auf Erden unter und bei seinem Volke zu wohnen, mufste an einem reinen heiligen Ort auf Erden stehen, denn nur ein solcher kann Schauplatz der göttlichen Offenbarungen seyn, nur an einem solchen kann Jehova mit Israel zusammen kommen. Da nun der Vorhof derjenige Ort war, in dessen Mitte die nachbildliche Himmels- und Wohnungsstätte stehen sollte, so mufste er vor Allem als ein reiner heiliger Ort bezeichnet seyn, und diefs geschah durch seine Wände oder Umhänge, welche die Heiligkeitsfarbe trugen. Den Vorhof haben wir aber auch ferner schon vermöge seiner Maafse und seines Namens als denjenigen Raum kennen gelernt, innerhalb dessen sich die verschiedenen Offenbarungen Gottes im Himmel und auf Erden symbolisch concentriren, der alle umschliefst und umfafst (S. 230.). Nun tragen aber nach Mosaischen

*) Joseph. Antiq. 3, 6, 4. πολλὴ δ᾽ἔκπληξις ἐλάμβανε τοὺς πόῤῥωθεν θεωμένους τὴν γὰρ χρόαν τοῖς κατὰ τὸν οὐρανὸν συμβαίνουσιν οὐδὲν ἐδόκουν διαφέρειν.

Begriffen alle Offenbarungen, die im Himmel und auf Erden, den Charakter des Heiligen; die Heiligung Gottes durch Israel und die Heiligung Israels durch Gott ist ihr Ziel und Zweck: sollte der Vorhof nun als ein solcher Raum äufserlich und sinnlich erscheinen, so gehörte ihm auch gerade die Heiligkeitsfarbe. War demnach wohl die Wohnung in Blau gehüllt, so trug doch wieder das Ganze der Gottesstätte die Farbe, wodurch auf das letzte Ziel der Erwählung Israels und des Bundes mit Gott, auf die alles durchdringende Grundwahrheit des Mosaismus: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, spricht Jehova", hingewiesen war. Jedem, der dem Orte sich nahete, wurde durch die Farbe der Umhänge schon in Erinnerung gebracht: Hier ist ein heiliger Ort, von dem alles Unheilige und Unreine entfernt bleiben mufs, in welchen nur eingehen kann, wer will Gott heiligen und von ihm geheiligt werden. Von welcher Seite her wir also den Vorhof betrachten mögen, so erscheint an ihm gerade die weifse Farbe recht an ihrer Stelle. — Glänzend weifs war auch die ziegenhärene Decke der Wohnung, die unmittelbar über der Tapete und unter den ledernen Decken lag. Allein ob hier die Farbe überhaupt bedeutsam ist, steht dahin. Ohnehin war sie beinahe gänzlich zugedeckt. Nur das mag hier hervorgehoben werden, dafs sie nicht von schwarzen Ziegenhaaren verfertigt war, denn bei der Bedeutsamkeit der übrigen Farben des heiligen Gebäudes würde die Farbe, die den reinen Gegensatz zur Heiligkeitsfarbe bildet, Schwarz, in vollkommenem Widerspruch mit dem Zweck und der obersten Bestimmung des Ganzen gestanden seyn. — Auch der Purpur und das Kokkusroth kommen aufser der Verbindung mit den andern Farben für sich allein vor; ersterer jedoch nicht an der Stiftshütte selbst, sondern nur als Farbe des Tuches, in welches beim Aufbruch nach Num. 4, 13. der Brandopferaltar, ehe die blaue lederne Decke über ihn ausgebreitet wurde, gehüllt werden mufste. Der Grund davon mufs aber nothwendig in dem Zweck über Bedeutung jenes Altars liegen, daher er sich denn auch erst, wenn diese uns deutlich geworden, bestimmen läfst. Mit der Kokkusfarbe verhält es sich ähnlich. Warum aufser den blauen Decken auch ein kokkusfarbiges Tuch über den Schaubrodtisch gebreitet wurde (Num. 4, 8.), kann erst aus der Bedeutung dieses heiligen Geräthes gefolgert werden. Aber auch die unter der blauen ledernen befindliche Decke von Widderfellen über der Wohnung war roth, ähnlich der Kokkusfarbe; die Wohnung sollte durch dieselbe wohl bezeichnet werden als die Stätte des Lebendigen, von welcher aus sich Leben,

Heil und Wohl, Errettung und Erlösung verbreite. Dabei ist zu beachten, dafs in den einzelnen Decken selbst die Hauptfarben neben einander treten: die oberste war blau, die zweite roth, die dritte weifs, die vierte oder unterste vereinigte alle Farben an sich.

Wenden wir uns nun zu den durch die Farben dargestellten Kunstgebilden, so treten uns die beiden Gattungen derselben, Cherubim und Blumen oder Blüthen, mit einander verbunden, nur im Innern der Wohnung entgegen; der auch von Aufsen sichtbare Vorhang des Heiligen und der Vorhang des Vorhofs haben nur Blumen, ohne Cherubim. Letztere sind nach der §. 3, I. entwickelten Deutung Symbole derjenigen Geschöpfe, welche auf der höchsten Stufe des geschöpflichen Lebens stehen, und daher wie Reflex der göttlichen Herrlichkeit so auch Repräsentanten der ganzen Schöpfung Gottes sind. Als solche haben wir sie nun in zweierlei Verbindung angetroffen, theils nämlich mit dem Garten Gottes oder Eden, als der Stätte des Lebens, theils mit dem Thron Gottes als der Stätte der höchsten Offenbarung Gottes. Ganz so finden wir sie nun auch hier in der Stiftshütte wieder. Das Innere der Wohnung ist ein Eden, ein Garten Gottes, ein Paradies, denn nach allen Seiten hin ist alles mit Blumen und Blüthen bedeckt, und selbst alle darin befindlichen Geräthe tragen Blumen oder sind mit einem Kranz umgeben (vgl. das folgende Kapitel §. 1.); hier blühet und grünet Alles, wie in Eden. Wie im Paradiese Licht und Leben in den beiden Bäumen der Erkenntnifs und des Lebens nebeneinanderstehen, so treten sie auch hier in den beiden Geräthen des Leuchters mit Licht und des Tisches mit Brod (Symbol des Lebens) neben einander; wie im Garten Gottes liebliche Düfte und Wohlgerüche Alles durchdringen und beleben, so erfüllt auch das Innere der Wohnung beständiger Wohlgeruch, der von dem dritten heiligen Geräthe dem Räucheraltare ausgehet*); wie der Garten Gottes für den Sünder und Unreinen verschlossen wird, so ist auch das Innere der Wohnung den Unreinen verschlossen, und steht nur denen, welche besonders geweiht und geheiliget waren, den Priestern, offen; wie dort in jener Stätte des Lebens Gott die Cherubim woh-

*) Des Wohlgeruchs wird zwar in der Mosaischen Beschreibung des Paradieses nicht ausdrücklich gedacht, dafs er aber mit zu den Herrlichkeiten des Paradieses gezählt wurde, sieht man aus andern Beschreibungen, von welchen wir nur an die des Buches Hennoch erinnern wollen. Hennoch nennt das Paradies den „Garten der Gerechtigkeit" und sagt Kap. 31, 2 fg.: „In diesem Garten sah ich zahlreiche und grofse Bäume, welche blüheten; ihr Geruch war gut und kräftig und ihr Aussehen schön. Der Baum der Erkenntnifs war auch da und sein Wohlgeruch erstreckte sich weit hin."

nen liefs (יִשְׁכֹּן), so sollten sie auch hier wohnen, denn diese Wohnung ist eine symbolische Stätte des Lebens. Aber nicht blofs an den Wänden des Innern der Wohnung und als deren Bewohner erscheinen die Cherubim, sondern auch auf dem im Allerheiligsten stehenden Thron Gottes über der Lade mit dem Gesetz. Als die Geschöpfe, in welchen die ganze Schöpfung, die zugleich Offenbarung Gottes ist, ihre höchste Stufe erreicht hat, gehören sie an den Ort der höchsten und vollendetsten Offenbarung Gottes, an den Thron; sie sind als Reflex der göttlichen Herrlichkeit im creatürlichen Leben die lebendigen factischen Zeugen der Herrlichkeit Gottes, die Verkündiger seiner Majestät und Ehre. Sie stehen daher auch gerade hier, wo sie sich gleichsam in der unmittelbarsten Nähe Gottes befinden, mit gesenktem Blicke und gebeugtem Haupt, Exod. 25, 20., und mit ihnen, den Repräsentanten der ganzen Schöpfung, beugt sich diese vor dem, der auf dem Throne sitzet und würdig ist zu nehmen, Preis, Ehre und Kraft, denn er hat alle Dinge geschaffen und durch seinen Willen haben sie das Wesen und sind geschaffen. Offb. 4, 9 und 11. Wenn diese Cherubim nach der ausdrücklichen Bestimmung der Urkunde (Exod. 25, 18.) die Flügel über den Thron ausbreiten und ihn überdecken sollten, so erscheinen sie damit einerseits als solche, denen es zukommt, das gröfste Kleinod Israels, das „Zeugnifs", die Bundesurkunde, als die Grundlage des ganzen Israelitischen Volkslebens zu „bewahren" (שָׁמַר Gen. 3, 24.), andrerseits als die, welche die Herrlichkeit Gottes von den Blicken der Unreinen, welche nicht fähig und würdig sind, sie zu schauen, mit ihren Flügeln überschatten und verhüllen sollten. — In der Stiftshütte sind somit die beiderlei Verbindungen, in welchen wir überhaupt in der Schrift die Cherubim finden, nämlich mit dem Garten und mit dem Thron Gottes vereinigt. Daraus folgt denn natürlich, dafs sie in diesen beiderlei Verbindungen unmöglich als absolut andere Wesen von ganz verschiedener Bedeutung können gedacht worden seyn. Es zeigt sich vielmehr hier noch besonders das Irrige der Herder'schen in mehrere neuere Schriften, wenn gleich etwas modificirt, übergegangenen Hypothese, nach der das Wesen und die Bedeutung der Cherubim nach und nach sich völlig geändert haben soll, so dafs sie namentlich in der Stiftshütte nicht mehr wie im Paradiese Wächter und Hüter seyen, ähnlich den Greifen, sondern nur „todtes Kunstwerk", bis man sie später in die Wolken versetzt und endlich gar zu Trägern des Jehovathrons erhoben habe. Aus der gedoppelten Art, wie sie in der Stiftshütte vorkommen, zeigt sich deutlich so-

wohl ihre Verwandtschaft rückwärts mit den Cherubim des Paradieses, als vorwärts mit denen des Ezechiel und der Apokalypse, somit die Identität ihres Grundbegriffs vom ersten bis zum letzten Buche der Bibel. Auffallend ist es, wie selbst Herder, dem doch der symbolische Charakter der Stiftshütte im Allgemeinen nicht fremd geblieben ist (Siehe oben S. 116.), gerade diejenigen Symbole, in welchen die hebräische Symbolik überhaupt gewissermafsen ihre Spitze erreicht hat, die Lebensgebilde für todtes Kunstwerk ausgeben mochte, da es von allem andern abgesehen schon gegen alle Analogie im hohen Alterthum streitet. Denn nirgends in den Tempeln waren die Gemälde oder gewobenen Tapeten mit ihren verschiedenen Gestalten blofse Kunstwerke, sondern hatten immer ihre religiöse Bedeutung. So, um nur Ein Beispiel anzuführen, waren auf den Teppichen, welche das Innere des Belustempels in Babylon zierten, jene mythischen Gestalten und Wunderthiere dargestellt, welche nach der babylonischen Kosmogonie sich in der Chaotischen Welt befanden, ehe Bel die Scheidung und Ordnung derselben vornahm, wobei er diese vielgestalteten Thiere tödtete*); die Gemälde oder Kunstwebereien wiesen also auf religiöse Grundlehren hin, waren bildliche Darstellungen derselben, nicht aber blofse Schaustücke. Demungeachtet kann man sich die Herder'sche Behauptung noch eher gefallen lassen, als die von Züllig, dafs die Cherubim in der Stiftshütte „Spalier gebildet", wobei man unwillkürlich zu dem Gedanken veranlafst wird, als hätten sie auch noch das Gewehr präsentirt vor dem Jehovakönig. Wie sich die anderweitige Vermuthung Züllig s, dafs sie mit den Händen ihre Schamtheile zugedeckt, zu der militärischen Stellung beim Spalierbilden reimt, ist nicht abzusehen; überdiefs waren die Cherubsbilder auf der ganzen Tapete sichtbar also auch oben am Plafond, standen also in keinem Fall blofs in Reih und Glied an den Wänden.

Wenn nun das Innere der Wohnung vermöge der Cherubim und Blumen in Verbindung mit den heiligen Geräthen als eine Parallele des Paradieses erscheint, so fällt hier, da diefs Innere, wie sich uns von den verschiedensten Seiten auf's Bestimmteste ergeben hat, zugleich Bild des Himmels ist, Paradies und Himmel in Eins zusammen. Diefs kann aber um so weniger auffallen, als in der h. Schrift selbst der Himmel oder doch ein himmlischer Ort geradezu Paradies genannt wird (Luk. 23, 43. 2 Kor. 12, 4 Offb.

*) Münter, Religion der Babylonier S. 64 vgl. mit S. 38 u. 54.

2, 7.), und auch im Rabbinischen Sprachgebrauch diefs geschieht [1]), ja bis heute im ganzen Orient der Himmel diesen Namen führt [2]). Damit aber, dafs hier der Himmel, die Wohnung Gottes, als Paradies dargestellt wird, ist er nicht mehr blofs im Allgemeinen und auf unbestimmte Weise als eine Stätte des Lebens bezeichnet, sondern als ein Ort, welcher nicht leer ist, vielmehr von den herrlichsten Geschöpfen Gottes, die auf der höchsten Lebensstufe stehen, belebt und bewohnt wird, als ein Ort, wo Freude und Wonne herrscht, wo der Weg des Lebens kund gethan und vor Seinem Angesicht Freude die Fülle und zu Seiner Rechten liebliches Wesen ewiglich ist (Ps. 16, 11.). Dazu kommt nun noch insbesondere, dafs, wie wir gesehen haben, Blumen und Blüthen dem Hebräer nicht blofs Bilder der Lebensfülle, der Freude und Wonne überhaupt sind, sondern derjenigen Lebensfülle und Freude, welche ihren Grund in Heiligkeit und Gerechtigkeit hat, wie sie denn eben in dieser Beziehung die Insignien des κατ' ἐξοχὴν heiligen Standes, des Priesterthums sind. So war also hier in Bildern ausgesprochen, dafs die Freude und Wonne vor dem Angesichte Gottes, die Fülle des Lebens und der Seligkeit im Himmel eine aus Gerechtigkeit und Heiligkeit hervorgehende und darin bestehende, eine heilige, reine, unbefleckte ist: Die Geschöpfe also, welche auf der höchsten Stufe creatürlichen Lebens stehen und das factische Lob und Preis Gottes sind, wohnen mitten unter den, Heiligkeit und Gerechtigkeit wie Freude und Wonne symbolisirenden Blumen und Blüthen, so dafs, wenn man hier neutestamentlich reden darf, ihre κληρονομία ἐν οὐρανοῖς recht als ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος erscheint (1 Petr. 1, 4.). Uebrigens erhellt aus dieser ganzen Symbolik der Stiftshütte das hohe Alter derjenigen Vorstellungen vom Himmel, die man gegenwärtig einer spätern Zeit zuschreibt. Es sind diese Vorstellungen hier unstreitig sehr rein gehalten, sie ruhen ganz auf ethischem Grund und Boden, und führen durchaus nichts mit sich, was den Hauptwahrheiten des alten Mosaismus irgendwie entgegen wäre. So wird denn hier recht deutlich, welch mifsliche und gewagte Sache es ist, wenn man dem alten Mosaismus Vor-

1) Vgl. Eisenmenger entdecktes Judenthum II, 5. S. 295 und Schöttgen hor. hebr. pag. 1096. Die Rabbinen wissen von einem untern und obern Paradiese, letzteres ist das eigentlich himmlische. Ueber das Verhältnifs beider zu einander sagt eine von Schöttgen angeführte Rabb. Stelle: *Ex illo paradiso coelesti vires suas accipit terrestris, et ex illo grandescunt omnes arbores, fructus et frutices horti.*

2) Fundgruben des Orients V, S. 363.

stellungen abspricht, welche er freilich nicht in Worten, wie spätere Zeiten es thaten, wohl aber in Symbolen, wie es seine Zeit mit sich brachte, aussprach.

Die Blumengebilde allein ohne Cherubim treffen wir, wie bemerkt, auf den beiden Vorhängen des Heiligen und des Vorhofs an. Der Grund vorerst, warum hier die Cherubim fehlten, lag darin, dafs diese Vorhänge nicht zum Innern der Wohnung gehörten, und nur hier konnten und sollten die Cherubim ihrer Idee und Bedeutung gemäfs wohnen; als Geschöpfe der höchsten Lebensstufe gehören sie nicht dem Ort an, wo sich das geschöpfliche Leben nur auf tieferer Stufe offenbart, der Erde, sondern dem Ort, wo das geschöpfliche Seyn auf der vollkommensten höchsten Stufe erscheint, also dem Himmel. Dafs aber der Vorhang des Vorhofs überhaupt Blumengebilde hatte, während doch seine Umhänge nur weifs waren, hat seine Ursache in der Qualität desselben als Eingang oder Pforte des ganzen Gebäudes. Dadurch wurde das Ganze als eine Stätte des Heils bezeichnet, und namentlich der Vorhof als Mittel und Weg zu der Stätte vollendeter Herrlichkeit, zur Wohnung Gottes zum Himmel dargestellt. Der Anblick dieser Blumengebilde mufste jeden Eintretenden einerseits zur Ehrfurcht und zu heiligen Gesinnungen, andrerseits zu Freude, Lob und Preis Jehova's stimmen.

Schliefslich darf nicht unbemerkt bleiben, dafs die Farben und die von ihnen unzertrennlichen Kunstgebilde, welche mit einander dem Gebäude der Stiftshütte als Zierden seine Vollendung geben, zugleich als Symbole auch das in sich vereinigen, was sich uns schon im ersten Kapitel aus den Namen der Stiftshütte über ihre Bedeutung und Bestimmung ergeben hat. Die dreierlei Benennungen des Gebäudes bezeichnen dasselbe als eine Stätte der Schöpfung, der Offenbarung und der Heiligung (vgl. oben Kap. 1, §. 2.). Der Begriff Schöpfung liegt insbesondere den Gebilden der Cherubim zu Grunde, die überhaupt Repräsentanten der Schöpfung sind; zugleich aber sind sie, und zumal in ihrer Verbindung mit Farben, als Reflex der in der Schöpfung sich kundgebenden Herrlichkeit Gottes, die Repräsentanten der höchsten Offenbarung, sie verkündigen Gottes Ehre; die Blumengebilde endlich, diese Insignien des Priesterthums, welches Israel heiligen sollte, weisen unmittelbar auf den Begriff Heiligung hin, und stellen, indem die ganze Wohnung damit überdeckt ist, diselbe im Innern als ein Heiligthum dar.

FÜNFTES KAPITEL.

Die Geräthe des Allerheiligen.

§. 1.

Beschreibung der Geräthe.

Die Verordnungen über den Bau der Stiftshütte überhaupt Exod. 25. beginnen mit der Beschreibung der Geräthe des Allerheiligen, deren zwei sind, die aber unzertrennlich zusammengehören, so dafs sie Ein Ganzes mit einander bilden, jedoch mit Unrecht gewöhnlich gar nicht von einander unterschieden werden. Wir betrachten jedes einzeln für sich [1]).

I. אֲרוֹן הָעֵדוּת die Lade oder Kiste des Zeugnisses ist nach Exod. 25, 10—16. ein Kasten von Sittimholz (siehe oben S. 261.), der zwei und eine halbe Ellen in der Länge, anderthalb Ellen in der Breite und eben so viel in der Höhe hatte, nach oben offen, und auswendig ganz mit reinem Gold (siehe oben S. 256. und S. 60.) überzogen war. Rings um diese Lade lief ein זֵר, d. i. Kranz, nach den Neuern aber „Rand“ oder „Leiste.“ Da die nämliche Vorrichtung auch am Schaubrodtisch und Räucheraltar angebracht war, so dürfen wir die neuere Erklärung, die als Grund derselben die Verhütung des Herunterfallens der auf diese Geräthe gelegten Dinge angiebt, nicht ungeprüft lassen. Der Etymologie nach heifst זֵר *cingulum*, *cinctura*. (Vgl. das Chaldäische זְרַז gürten, und זַרְזִיר gegürtet Spr. 30, 31., ingleichen זִירָא der Kameelgürtel [2]).) Die genannten heiligen Geräthe waren also gleichsam umgürtet, was doch, da die Randleiste nothwendig oben am äufsersten Ende des Geräthes hätte angebracht seyn müssen, nimmer so viel heifsen kann, als: es habe sich ein Rand daran befunden; von einem Kranz aber, der das Geräthe in der Mitte umschliefst, läfst sich wohl sagen, er umgürte dasselbe. Die LXX übersetzen daher auch das sonst für Gürtel gewöhnliche אַבְנֵט Jes. 22, 21. durch dasselbe στέφανος,

1) Joh. Buxtorfii Historia arcae foederis. (Ugolini Thesaur. Antiq. sacr. VIII.)

2) Gesenius hebr. Hand-W. B. s. v. זֵר.

mit welchem sie durchgängig unser זֵר zu übersetzen pflegen. Was so schon aus dem Worte selbst hervorgeht, bestätigt ferner die Vergleichung des Räucheraltars mit dem Brandopferaltar. An ersterem befanden sich die Rinken, in welche die Tragstangen gesteckt wurden, „unterhalb" des זֵר Exod 30, 4., bei letzterem an dem Netz oder Gitter, das nach Exod. 27, 4. 5. von unten herauf bis an die Mitte des Altars gieng; offenbar war also der זֵר gleichfalls in der Mitte des Geräthes angebracht, wo dann eine Randleiste undenkbar und völlig zwecklos gewesen wäre. Daſs nichts von dem, was oben auf dem Räucheraltar lag, herunterfallen konnte, dafür war durch das, was die Urkunde גָּג nennt, Exod. 30, 3., d. i. Dach, welches nach Morgenländischer Sitte nothwendig einen Rand haben muſste, da alle Dächer flach sind, hinlänglich gesorgt. Der זֵר muſs also nothwendig etwas anderes als der Rand gewesen seyn. Die Rabbinen nennen ihn כֶּתֶר [1]), d. i. Krone, von כָּתַר umgeben, umschlieſsen. Da nun die Kronen überhaupt ursprünglich Kränze sind, und namentlich die hohepriesterliche Krone צִיץ, d. i. Blume heiſst, auch Ps. 132, 18. dem נֵזֶר, d. i. Krone, einem offenbar mit זֵר verwandten Worte, ein צִיץ zugeschrieben wird: so haben wir unter diesem זֵר uns einen jene Geräthe in der Mitte umschlieſsenden Blumenkranz zu denken, womit auch die alten Uebersetzungen übereinstimmen[2]). Dieser Kranz war nun nicht von Holz mit Goldüberzug, sondern schlechthin von Gold, was um so mehr dafür spricht, daſs er dem Geräthe zum Schmuck und zur Zierde dienen, nicht aber eine bloſse durch eine äuſsere Nothwendigkeit hervorgerufene Randleiste war. Mag man immerhin an der Gesetzeslade eine Vorrichtung, wodurch das Herabfallen des sogenannten Deckels verhütet worden, für nothwendig halten, so bestand sie doch in keinem Fall in dem זֵר, der ihr zur Zierde gegeben war und sie umschloſs. — An den vier Ecken der Lade, wahrscheinlich unterhalb des Kranzes, wie beim Räucheraltar waren vier goldene טַבְּעֹת, d. i. Rinken angebracht, durch welche die mit Gold überzogenen hölzernen Tragstangen, בַּדִּים, gesteckt wurden. Ob diese Tragstangen an der langen oder schmalen Seite

1) Vgl. Jarchi zu Exod. 30.

2) Was die LXX mit ihrem κυμάτια χρυσᾶ στρεπτὰ (Ex. 25, 11.) oder στρεπτὴ στεφάνη (Ex. 30, 3. 37, 13.) wollen, ist zwar nicht ganz klar, nur das ist gewiſs, daſs sie darunter keine Randleiste verstehen.

der Lade herliefen, hat zu einem gelehrten Streit Veranlassung gegeben, den wir aber hier nicht auszufechten gedenken [1]). Nach Exod. 25, 15. sollten die Stangen nicht herausgenommen werden, vermuthlich um das hochheilige Geräthe nicht unnöthiger Weise zu berühren. Die Schwierigkeit, hiermit Num. 4, 6. zu vereinigen [2]), hat zum Glück für unsern Zweck gar keine Wichtigkeit, unauflösbar scheint sie ohnediefs nicht.

Die so beschaffene Kiste oder Lade diente nun dazu, das Zeugnifs עֵדוּת darein zu legen (Exod. 25, 16.), nämlich nach Deut. 10, 1. 2. die zwei steinernen Tafeln, לֻחֹת אֲבָנִים, auf welche die „zehn Worte" geschrieben waren, Ex. 31, 18. Deut. 4, 13., und zwar auf beiden Seiten, Exod. 32, 15. Die Gröfse dieser Tafeln läfst sich aus den Maafsen der Lade entnehmen. Da diese natürlich der Aufsenseite gelten, so müssen die Tafeln kleiner gewesen seyn, etwa 2 Ellen in der Länge und 1 Elle in der Breite, vielleicht auch noch etwas weniges darüber; die Dicke derselben mufs unbedeutend angenommen werden, denn לוּחַ wird gewöhnlich von dünnen Gegenständen gebraucht, vgl. Hohel. 8, 9. Ezech. 27, 5. 1 Kön. 7, 36. Ex. 27, 8. Wenn von Bohlen, der wie Vatke das Vorhandenseyn dieser Tafeln überhaupt bestreitet, die Unmöglichkeit, auf so wenigen Raum den Dekalogus zu bringen, urgirt [3]), so hat er wohl übersehen, dafs die Tafeln auf beiden Seiten beschrieben waren. Die Beschaffenheit der Schrift selbst zu untersuchen, ist hier nicht der Ort.

II. כַּפֹּרֶת ist die Exod. 25, 17 fg. beschriebene ganz goldene Platte, welche auf der offenen Lade lag, und mit dieser gleiche Länge und Breite hatte. Auf ihr erhoben sich „an ihren beiden Enden" zwei goldene Cherubim, die mit ihr, wie der Zusatz V. 19.: „מִן־הַכַּפֹּרֶת sollst du sie machen," andeutet, ein unzertrennliches Ganze ausmachten, also nicht blofs darauf gestellt wurden [4]). Diese Cherubim können nicht sehr grofs gewesen

1) Deyling observ. sacr. II, pag. 571.

2) Winer bibl. Realwörterbuch I, S. 238.

3) von Bohlen die Genesis, Einleitung S. 38. — Vatke bibl. Theologie des A. T. S. 202 fg.

4) von Meyer (Bibeldeutungen S. 179.) verbindet, weil מִן nicht nur an, sondern auch in heifse, mit den angeführten Worten der Sinn: „dafs die Cherubim nicht angeniethet, sondern beide mit der Caporeth von einem Gufs seyn, und so aus beiden Enden des Deckels hervorragen" sollten. Diefs scheint jedoch nicht nöthig. Schwerlich war das ganze Geräthe sammt den Cherubim gegossen, die Arbeit wäre auf diese

seyn, ihre Gestalt jedoch von der im Allgemeinen oben S. 311 fg. die Rede war, läfst sich mit Sicherheit nicht genau bestimmen. Man sieht hier, dafs die Gestalt überhaupt als bekannt angenommen war, und nur Einiges, was gerade diesen Cherubim eigenthümlich seyn sollte, ist besonders bemerklich gemacht, nämlich die Richtung der Angesichter einander gegenüber und zugleich auf die Platte hin, dann das Ausbreiten der Flügel und Bedecken der Platte mit denselben. Ueber die Art, wie diese Metallbilder gefertigt werden sollten, fügt der Text die Bestimmung מִקְשָׁה bei, welches Wort verschieden erklärt wird. Als entschieden unrichtig ist die Erklärung abzuweisen, nach welcher damit, wie von Meyer es giebt: „dichtes Werk," im Gegensatz gegen hohles, bezeichnet seyn soll. Wohl heifst das Stammwort קָשָׁה hart seyn, aber dafs dabei nicht an das zu denken, was wir massiv nennen bei Metallarbeiten, zeigt Num. 10, 2., denn die dort gleichfalls als מִקְשָׁה beschriebenen Trompeten waren in jedem Falle hohl. Eine andere Erklärung vergleicht das Arabische قشا *torno dolavit, opere tornabili elaboravit*, also: „abgerundete gedrechselte Arbeit." So Gesenius, de Wette, Rosenmüller. Allein abgesehen davon, dafs man schwerlich im hohen Alterthume gedrechselte Metallarbeit hatte, was soll es von den Cherubim heifsen, dafs sie gerundet waren? Eckigt waren sie ja ohnehin nicht, und beim Leuchter, der ebenso gearbeitet seyn sollte, versteht es sich gleichfalls schon von selbst, dafs seine Röhren gerundet waren. Aus Jer. 10, 5., wo ein hölzernes mit Metall überkleidetes Götterbild מִקְשָׁה heifst, geht hervor, dafs man an gedehntes, mit dem Hammer getriebenes und insofern auch gehärtetes Metall zu denken hat. Diefs pafst auf alle Stellen, wo das Wort vorkommt [1]); so erklären auch die Rabbinen [2]), und die Vulgata hat *ductile*, *productile*.

Weise ohne Noth höchst schwierig geworden. Waren die Gebilde nur unzertrennlich mit der Platte verbunden: die Art der Befestigung selbst kann gleichgültig seyn.

1) Wenn Jes. 3, 24. מַעֲשֶׂה מִקְשָׁה Gegensatz der Kahlheit ist, so hat man darunter nicht nach der gewöhnlichen Erklärung „gekräuselte Haarlocken" zu verstehen, sondern die Goldspäne und Goldplättchen, welche zum Schmuck in die Haare geflochten wurden. Diefs setzt dann freilich lange Haare voraus und der Kahle kann solchen Schmuck darum nicht tragen; daher denn auch der Gegensatz.

2) Jarchi in Exod. 25.: *Vox* מִקְשָׁה *a paraphrasta Chaldaeo vertitur per* נְגִיד *ac denotat opus ductile, quando (artifex) ducit partes*

Das Verhältnifs dieser goldenen Platte mit ihren goldenen Cherubimgebilden zu der Lade des Zeugnisses wird nun von den Neuern beinahe durchgängig als das eines Deckels zu einem Kasten bestimmt, so dafs sie einen integrirenden Theil des letztern, ein nothwendiges Zubehör ohne selbstständigen Zweck ausmacht [1]). Diefs soll auch der Name כַּפֹּרֶת geradezu besagen, denn das Stammwort כפר selbst heifse bedecken, כַּפֹּרֶת sey folglich *operculum*, ein Deckel. Die auffallende Unrichtigkeit dieser Erklärung läfst sich leicht darthun. Denn was zuerst die Bedeutung des Wortes כַּפֹּרֶת betrifft, dessen Punctation noch Niemand verworfen hat, so kommt es allerdings von כפר, das im Kal bedecken heifst (Gen. 6, 14.), jedoch vom Piel כִּפֶּר, und diefs hat allezeit die Bedeutung: sühnen, ja es ist das *vocabulum proprium* im Mosaischen Opferritual für den Zweck des Opfers; wäre das Wort vom Kal gebildet, so müfste es כִּפֹּרֶת heifsen [2]) und dann dürften wir etwa *operculum* übersetzen. Nicht also, weil mit dieser goldenen Platte die offene Lade bedeckt wurde, erhielt sie den Namen כַּפֹּרֶת, sondern weil sie zur Sühne diente, die hier vollzogen wurde. Lev. 16, 14. Diefs drücken auch alle alten Uebersetzungen aus; die LXX haben ἱλαστήριον ἐπίθεμα und blofs ἱλαστήριον, vgl. auch Hebr. 9, 5. (Röm. 3, 25); ebenso Philo [3]), die Vulgata hat *propitiatorium*. Niemals kommt das Wort für Deckel im Allgemeinen vor, wie z. B. צָמִיד Num. 19, 15., sondern ist stets nur Name des fraglichen Geräthes. Schlagend spricht gegen die neuere Erklärung, wenn, 1 Chron. 28, 11. das Allerheilige den Namen: בֵּית הַכַּפֹּרֶת führt, wie auch das Targum 1 Kön. 6, 5. für דְּבִיר hat. Wird man wohl die heiligste Stätte nach dem blofsen „Zubehör eines Kastens," etwa „Deckelhaus"

ex una massa hinc et inde beneficio percussionis mallei, si quidem vox מקשה *denotat percussionem mallei.*

1) Nachdrücklich machte diefs zuerst Michaelis geltend. Er sagt z. B. in der typischen Gottesgelahrtheit S. 137: „Er war seiner Hauptabsicht nach doch nur ein Deckel, ein Zubehör eines Kastens."

2) Carpzov Appar. crit. Antiq. pag. 267. von Meyer Bibeldeutungen S. 179.

3) Philo de vita Mos. 3. pag. 668: ἧς (sc. τῆς κιβωτου) ἐπίθεμα, ὡσάνει πῶμα τὸ λεγόμενον ἐν ἱεροῖς βίβλοις ἱλαστήριον.

genannt haben? Gerade aus dieser Benennung erhellt vielmehr, dafs der vermeintliche Deckel nicht Nebensache, blofses Zubehör, sondern die Hauptsache, dafs er wichtiger war als die Lade oder Kiste selber, und diefs eben, weil damit das für den Israeliten heiligste und wichtigste Geschäft der Sühne vorgenommen wurde, von welchem das Allerheilige recht gut den Namen „Sühnhaus" erhalten konnte. Nicht als blofser Deckel und Nebensache im Verhältnifs zur Lade, sondern gerade als der wichtigere Theil erscheint die כַּפֹּרֶת deutlich, insofern sie sammt den Cherubim ganz von Gold war, während die Lade nur einen Goldüberzug hatte. Achtet man endlich auf die Beschreibung der heiligen Geräthe überhaupt, so wird die כַּפֹּרֶת stets als ein selbstständiges Glied in der Reihe dieser Geräthe, neben der Lade, dem Tisch, dem Leuchter, nimmer aber als blofse Zuthat oder Zubehör zu einem andern Geräthe aufgezählt. Exod. 26, 33. 34. 35, 12 fg. 37, 6. 39, 35. 40, 20. Selbst da, wo nur die Namen der heiligen Geräthe nach einander aufgeführt werden, geschieht jedesmal auch der כ׳ ausdrückliche Erwähnung, was nimmer der Fall seyn könnte, wäre sie ein blofser zur Lade gehöriger Kastendeckel. Das Zusammenbringen und Verbinden der Lade und der כ׳ wird daher auch niemals als ein Zudecken oder Bedecken (כִּפֵּר) der erstern bezeichnet, sondern stets als ein Stellen, Stehen oder sich Befinden „über" der Lade, und Exod. 40, 20. ist dem gewöhnlichen עַל־הָאָרֹן noch ausdrücklich מִלְמַעְלָה beigegeben. Ja die כ׳ wird selbst in unmittelbare Verbindung mit dem in der Lade befindlichen Gesetz gebracht, und ihre Stellung, wie „über der Lade," so auch „über dem Gesetz" bestimmt. Exod. 30, 6. War sie also kein Gesetzesdeckel, so war sie auch kein Kastendeckel; diese Ausdrucksweise zeigt vielmehr, dafs sie nicht unmittelbar zur Lade selbst gehört, sondern zu dem in ihr befindlichen Gesetz in einem gewissen Verhältnisse steht. Nehmen wir alle diese Gründe gegen die neuere Erklärung zusammen, so wird von Meyer wohl Recht haben, wenn er von ihr sagt, dafs sie „ein besonderes Beispiel von ungeistlichem oder doch unsymbolischem Eigensinn liefere." Sind wir nun wohl genöthigt, die Caporeth als ein besonderes heiliges Geräthe im Verhältnifs zur Lade aufzufassen, so dürfen wir doch auch nicht übersehen, dafs beide mit einander verbunden wurden, um Ein Ganzes darzustellen.

§. 2.

Bedeutung der Geräthe des Allerheiligen.

Zwar bilden beide Geräthe des Allerheilgen nur Ein Ganzes mit einander, um jedoch die Bedeutung dieses Ganzen aufzufinden, müssen wir zuerst jedes für sich allein und dann beide in ihrer Verbindung mit einander betrachten.

I. Die Lade. Der biblische Text selbst giebt die Bestimmung dieses Geräthes an, wenn er Exod. 25, 16. sagt: „Und in die Lade lege das Zeugnifs, das ich dir geben werde.“ Von einer noch andern weitern Bestimmung verlautet nichts, und wenn wir nicht in Willkür gerathen wollen, so müssen wir bei dieser Angabe stehen bleiben. War also die Lade für die zwei steinernen Tafeln bestimmt und überhaupt um ihretwillen da, so sind auch diese, oder vielmehr was sie enthielten, der Dekalogus, Hauptsache, zu welcher die Lade selbst in völlig untergeordnetem Verhältnisse steht. Somit haben wir es hier zunächst und vorzüglich mit dem Dekalogus zu thun, erst aus seinem Wesen und seiner Bestimmung kann uns Zweck und Bedeutung der Lade klar werden.

Obschon bisher öfter vom Dekalogus die Rede war, so ist es doch zum Behuf einer sichern Deutung nicht nur der Lade, sondern auch der Caporeth nöthig, dafs wir nochmals alles, was uns die biblische Urkunde über sein Wesen und seine Bestimmung sagt, kurz zusammenstellen. Am besten legen wir dabei die verschiedenen Benennungen, die er führt, zu Grunde. Die allgemeinste, die auch am häufigsten vorkommt, ist הָעֵדוּת, d. i. das Zeugnifs. Diese Benennung ist an und für sich eine ganz allgemeine, und wenn sie nun insbesondere dem Dekalogus beigelegt wird, so konnte diefs nur geschehen, insofern er als das κατ' ἐξοχην Zeugnifs gedacht wurde. Wir haben oben (S. 84 fg.) bei der Entwicklung des Begriffs der Offenbarung gesehen, dafs die Schöpfung selber das erste und allgemeinste Zeugnifs Gottes ist, welches jedes andere umfafst. Das im Verhältnifs zu diesem speciellere Zeugnifs ist das durchs Wort, insofern das Wort für den Menschen das unmittelbarste Bezeichnungsmittel des Geistigen und Innerlichen ist. Aber auch dieses Zeugnifs ist nach Mosaischen Vorstellungen wieder ein verschiedenes. Durch Mosen hat Gott sich bezeugt, insofern er dem Volke Israel eine genaue ausführliche Verfassung in religiöser wie in politischer Beziehung gegeben; diefs Zeugnifs ist die sogenannte Thorah, es ist aber immer noch ein mittelbares. Das unmittelbarste und speciellste Zeugnifs ist der Dekalogus, denn dieser rührt unmittelbar von Gott her, wie nachdrücklich öfter hervorgehoben wird,

dafs dieses Zeugnifs Gott selbst dem ganzen Volke abgelegt, dafs er dabei selbst mit Israel „geredet“ habe. Exod. 20, 1. 19. 22. Deut. 4, 12. 9, 10. Neh. 9, 13. Diefs Zeugnifs enthält also im eigentlichsten und speciellsten Sinne Worte Gottes. Es heifst darum auch schlechthin עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, d. i. die zehn Worte. Ex. 34, 28. Deut. 4, 13. 10, 4. Zehn sind dieser „Worte,“ weil diese Zahl, wie wir oben S. 176. gesehen haben, zur Bezeichnung eines in sich abgeschlossenen Ganzen dient, das von Gott herrührt und göttlichen Charakter hat. Und wie die Dekade der Grundzahlen das ganze Zahlenreich in sich schliefst und repräsentirt, so sind auch in diesen zehn eigentlichen Worten Jehova's alle, die ganze Summe der Worte enthalten, die Jehova überhaupt mit oder zu Israel (durch Mosen) geredet hat, sie sind der Repräsentant der ganzen Thorah, als eines *corpus*, eines gegliederten Systems von Zeugnissen oder Geboten *). Sie heifsen aber auch an den angeführten Stellen דִּבְרֵי הַבְּרִית, d. i. Worte des Bundes, oder auch blofs הַבְּרִית, d. i. Bund, Deut. 4, 13., was damit, dafs sie das Zeugnifs sind, genau zusammenhängt. Denn das Bezeugen ist, wie wir oben S. 80 fg. gesehen haben, dem Hebräer völlig synonym mit Zusammenkommen, die Benennungen אֹהֶל הָעֵדֻת und אֹהֶל מוֹעֵד sind genau mit einander verwandt. Indem Gott sich auf besondere Weise Israel bezeugt und mit ihm geredet hat, ist er auch auf besondere Weise mit ihm zusammengekommen, zusammengetreten, d. h. er hat sich mit ihm verbunden, einen Bund gemacht. Das Zeugnifs involvirt demnach unmittelbar das Bundesverhältnifs, und dient zur Bestätigung desselben. Dadurch wird es dann zugleich zu einem Unterpfand, zu einer Urkunde. Daher

*) Die ältere Theologie theilte das ganze Mosaische Gesetz in drei Theile, *lex moralis*, *lex ceremonialis* und *lex politica* oder *forensis*, und verstand unter der *lex moralis* den Dekalogus. (Vgl. Witsius de oeconom. foed. 4, 4. 3. pag. 492.) Allein der Dekalogus ist Repräsentant des ganzen Gesetzes; er enthält eben so gut religiöse und politische Gebote, als moralische. Das erste Gebot ist ein rein religiöses, das Sabbatsgebot gleichfalls, es gehört zum Ceremonialgesetz, wie denn überhaupt vermöge der theokratischen Verfassung alle Staatsgebote zugleich Religions- und Moralgebote sind und umgekehrt, so dafs eine derartige Trennung ganz unstatthaft erscheint. Schon Spencer (de leg. Hebr. rit. I. 4. pag. 59.) urtheilt dagegen richtig: *Decalogus summa totius legis et foederis cum populo initi fuisse videtur: ideoque par erat, ut praecepta moralia, judicialia et ceremonialia brevi quasi tabella simul exhiberet.* Vgl. auch den Aufsatz: „Moses und die Gesetzgebung in den zehn Worten auf dem Berge Sinai“ in Tholuck's litterar. Anzeiger 1835. nr. 21. 22. 23. bes. S. 175., ferner Züllig in den Studien und Kritiken 1837. Heft 1. „Für die calvin. Eintheilung und Auslegung des Dekalogs“ und die kurzen, aber treffenden Bemerkungen von Rink im ad. Kirchenblatt 1837. nr. 10.

wurden denn „die Worte des Bundes“ nicht blofs „geredet,“ sondern auch „geschrieben,“ und zwar, weil Gott selbst in den Bund getreten war, „mit dem Finger Gottes“ (Exod. 31, 18. Deut. 9, 10.), es war eine Urkunde, die Gott selbst dem Volke ausstellte, die Grundlage des ganzen theokratischen Verhältnisses, der schriftliche Bundesvertrag zwischen Jehova und Israel. Deshalb wurde denn auch zur Aufzeichnung dieses Vertrags nicht Papyrus oder ein anderer ähnlicher Stoff gewählt, wo die Schrift leicht vernichtet werden konnte, sondern auf steinernen Tafeln sollte er eingegraben werden, um auf seine ewige Dauer und Gültigkeit hinzuweisen [1]), denn die Alten pflegten überhaupt das, was sie der Nachwelt sicher überliefern und als für alle Zukunft gültig bezeichnen wollten, auf Stein einzugraben [2]). Dafs diese steinernen Tafeln auf beiden Seiten, d. h. ganz voll beschrieben seyn sollten (Exod. 32, 15.), hat wohl gleichfalls seinen Grund in der Wichtigkeit einer solchen Urkunde, von der noch besonders gilt, was hinsichtlich der ganzen Thorah Deut. 4, 2. vorgeschrieben ist, dafs nämlich nichts davon und nichts dazu gethan werden sollte. — Endlich darf nicht übersehen werden, dafs dieses κατ' ἐξοχην Zeugnifs Gottes in Form von Geboten gegeben ist. So viele „Worte,“ so viele Gebote, nicht eigentliche Lehren, Dogmen, Glaubensartikel. In und mit dieser besondern Form der höchsten Offenbarung für Israel ist denn auch die Form und der Charakter der ganzen Israelitischen Religion bezeichnet als ein gesetzlicher, und wie der Dekalogus schlechthin das „Gesetz„ heifst, so auch die ganze alttestamentliche Verfassung. Der Charakter der Israelitischen Religion ist ein vorherrschend ethischer, alle Religiosität besteht in der Gerechtigkeit, d. h. in Erfüllung der Gebote Gottes, der Zweck aller Offenbarungen und Zeugnisse, das Ziel der ganzen alttestamentlichen Verfassung ist die Heiligung Israels. — Nehmen wir nun alle die Vorstellungen und Ideen, die sich an den Dekalogus vermöge seiner Namen anschliefsen, zusammen, so ergiebt sich, dafs er für Israel die Grundlage seiner ganzen Existenz als Volk,

1) So giebt auch Abarbanel als Grund des Eingrabens auf Stein an: *ut fundamenta legis permanerent semper incorrupta; docetque hoc de perpetuitate legis.*

2) Diefs bezeugt unter andern das Arabische Sprüchwort: „dauerhafter als was auf Stein eingegraben ist,“ wozu Ibn Mokri in seinen Erläuterungen Arabischer Sprüchwörter bemerkt, dafs die Bewohner des südlichen Arabiens in den ältesten Zeiten Gesetze und Weisheitslehren in Stein eingegraben hätten. Vgl. Rosenmüllers altes und neues Morgenland II, S. 133.

die Wurzel seines religiösen und politischen Lebens war, das Höchste, Beste, Theuerste, was diefs Volk hatte, sein Ein und Alles.

Aus dem aber, was der Dekalogus für Israel war, erklärt sich vollkommen das Vorhandenseyn der Lade, in welche er gelegt wurde. Wie zum Licht ein Leuchter, zum Brod ein Tisch, so gehörte zu dem gröfsten Gut- und Kleinod des gesammten Volks eine Lade und Kiste, worin es aufbewahrt wurde, denn an jeden Schatz, an jede wichtige Urkunde knüpft sich unmittelbar die Idee des Aufbewahrens. Die Lade war also an sich ein ganz natürliches Bedürfnifs, sobald nur der Dekalogus als das erkannt wurde, was er für Israel war. Umgekehrt wurde er dann auch, weil er nicht überhaupt im Heiligthum irgend wohin gestellt, sondern in eine Kiste gethan ward, durch diese jedem als ein Schatz und Kleinod bezeichnet. Aber auch die Stellung dieser Kiste im Heiligthum war keine willkürliche. Das ganze Volk war im Viereck gelagert, innerhalb desselben bildeten die Priester und die Familien Gerson, Merari und Kahat ein zweites Viereck, welches wiederum ein drittes, das Viereck der Stiftshütte, umschlofs; diese aber bestand aus drei Vierecken, und in dem letzten derselben, in welches man nur durch die beiden andern gelangen konnte, befand sich die Lade. Wie geistig der Dekalogus das Centrum des Israelitischen Volkes war, von welchem, als von dem Herzen alles Leben dieses Volkes, das politische wie das religiöse ausgieng, und auf welches Alles zurückwies, so sollte auch sichtbar und örtlich dieser gröfste Schatz in der innersten Mitte aufbewahrt und verschlossen seyn. — Was nun die Beschaffenheit der Aufbewahrungslade selbst betrifft, so richtete sich ihre Form theils nach den Tafeln, um deren willen sie überhaupt da war, theils lag sie in der Natur der Sache; sie hat die gewöhnliche Form einer Kiste oder eines Kastens. Den Stoff hat sie mit allen Geräthen des Heiligthums, mit der Stiftshütte selbst gemein: Sittimholz mit Gold überzogen. Ueber beiderlei Stoffe wurde bereits oben Kap. 3, §. 2. S. 292. und 298. das Nöthige angegeben. Die ausdrückliche Bestimmung der Urkunde, welche auch Philo und Josephus hervorheben, dafs die Lade nicht nur auswendig, wie der Tisch und Räucheraltar, sondern auch inwendig mit Gold überzogen seyn solle, hat ihren natürlichen Grund darin, dafs ja gerade bei diesem Geräthe das Inwendige die Hauptsache war: in ihrem Innern verschlofs die Lade jenes Kleinod Israels. Der goldene Blumenkranz, der die Lade umschlofs, war zwar wie bei dem Räucheraltar und Schaubrodtisch das allgemeine Zeichen göttlicher Weihe und Heiligung,

er durfte aber gerade an demjenigen Geräthe, welches das Gesetz in sich bewahrte, am wenigsten fehlen. Denn eben aus dem Gesetz erblühet dem Israeliten alles Heil und Leben, insofern es ja die Grundlage und das Mittel der Heiligung ist, welch letztere Blume und Blüthe zu ihren Symbolen hat. Die Tragstangen endlich und die goldenen Rinken sind Vorrichtungen, die nur durch das äufsere Bedürfnifs, das ganze Geräthe weiter bringen zu können, hervorgerufen worden, hinsichtlich deren also dasjenige gilt, was oben in der Einleitung §. 5. VI. über die Hülfsgeräthschaften bemerkt wurde.

II. Die Caporeth. Die Beschreibung dieses heiligen Geräthes schliefst mit einer Angabe seiner Bestimmung, die wir, weil es überhaupt die wichtigste und zugleich vollständigste Stelle ist, bei der Entwicklung der Bedeutung nothwendig zu Grunde legen müssen, wozu dann noch, wie sich versteht, der Name des Geräthes selbst kommt. Die Stelle lautet so: „Und ich will daselbst mit dir zusammenkommen, und mit dir reden von der Caporeth herab, zwischen den Cherubim hervor, welche über der Lade des Zeugnisses [sich befinden], Alles was ich dir befehlen werde an die Söhne Israels.“ Exod. 25, 22. Die Caporeth wird hier zuerst als der Ort des Zusammenkommens Jehova's mit Mose (oder überhaupt dem Repräsentanten Israels), um mit ihm zu reden, bezeichnet. Dasselbe wird Exod. 29, 42 fg. als die Bestimmung der Stiftshütte überhaupt angegeben, und dabei das Zusammenkommen נוֹעַד ganz synonym mit Wohnen שָׁכַן gebraucht, vgl. V. 45. 46. Was also die Stiftshütte im Ganzen ist und in weiterem Kreise, das ist im Einzelnen und im engern Sinne die Caporeth über der Lade mit dem Gesetz. Nun haben wir oben Kap. 1, §. 2. S. 80—84. gesehen, dafs die Stiftshütte durch jene Ausdrücke als die Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes bezeichnet wird; diefs ist also auch die Caporeth, nur im engern Sinne. Sie ist der Centralpunkt göttlicher Gegenwart und Offenbarung. Wie Gott überhaupt vom Himmel, seinem eigentlichen Wohnorte herabgekommen ist und sich in der Mitte Israels niedergelassen hat (das heifst ursprünglich שָׁכַן), so hat er sich nun insbesondere auf die Caporeth über dem Gesetz, welche in der Mitte, im Centrum des Volkes sich befindet, niedergelassen, und alle die religiösen Ideen, welche sich an die Stiftshütte überhaupt anknüpfen, drängen sich bei der Caporeth auf Einen Punkt zusammen. Diese erste allgemeine Bestimmung der Caporeth als der specielle Offenbarungsort Gottes weist dann auch auf einen bestimmten göttlichen

Namen hin, nämlich auf den allgemeinen Offenbarungsnamen Gottes für Israel: יְהוָה, welcher Gott nicht sowohl als „seyend überhaupt in unbestimmtem allgemeinem Seyn, sondern als da seyend, d. h. sich offenbarend" bezeichnet [1]). Das allgemeinere Zusammenmenkommen und Reden = Offenbaren, Bezeugen, wird aber nun a. a. O. weiter und näher bestimmt als ein Befehlen und Gebieten, צִוָּה; Jehova offenbart und bezeugt sich also hier namentlich als der Gebieter, Herr und König Israels, und insofern erscheint dieser specielle Niederlassungsort, dieser Ruhesitz Jehova's als ein Thron des Königs in Israel. Die Caporeth ist daher der Centralpunkt der Theokratie, d. h. jenes Verhältnisses, vermöge dessen das religiöse und politische Leben vollkommen in einander übergegangen und verschmolzen ist, so dafs jede religiöse Pflicht zu einer politischen und jede politische zu einer religiösen wird. Diefs Verhältnifs, das auch bei andern alten Völkern statt fand, ja überall die erste und älteste Verfassung war [2]), hatte im Mosaismus nicht nur seine höchste Stufe und Vollendung, sondern unterscheidet sich auch dem Wesen nach von allen heidnischen Theokratien. Denn während diese mehr Nachbildungen des Götterstaates am gestirnten Himmel waren und überhaupt mit den Ideen der Naturreligion aufs genaueste zusammenhiengen, hatte die Israelitische Theokratie ihren Grund in der welthistorischen Bestimmung dieses Volkes, und stand mit den Grundlehren des Mosaismus in der genauesten Verbindung. Denn das ganze theokratische Verhältnifs hat die Heiligung Israels und Gottes zum Zweck, es war kein kosmisches, sondern ein ethisches: Gott wurde der König Israels, damit Israel seinen Namen bezeuge unter allen Völkern, damit es ein heiliges Volk sey und durch seine Vermittelung alle Völker geheiliget würden. Wie übrigens die Caporeth als Offenbarungsort auf den Offenbarungsnamen יְהוָה hinweist, so als Ort des Gebietens, als Thron, auf den Namen אֱלֹהִים, der gewöhnlich gebraucht wird, wenn Gott als der Gott Israels, d. h. als sein Machthaber, Gebieter und Herr bezeichnet werden soll (siehe oben S. 332.). Mit dieser zweiten Bestimmung der Caporeth hängt nun weiter genau zusammen, dafs Gott hier thronet zwischen zwei Cherubim, und zwischen ihnen hervor (מִבֵּין) seine Zeugnisse und Befehle ertheilt, wie die Urkunde so nachdrücklich hervorhebt.

1) Fr. v. Schlegel in den Wiener Jahrbüchern 1819. 8 Bd. S. 438.
2) Heeren Ideen I, S. 430 fg. II, 2. S. 430. Beilage 4.

Die Cherubim sind, weil die ganze Schöpfung, die sich in ihnen als den höchsten vollkommensten Geschöpfen concentrirt, eine Offenbarung Gottes ist, auch die Repräsentanten der höchsten und vollkommensten göttlichen Offenbarung; und da nun die Caporeth der Centralpunkt aller Offenbarungen und Zeugnisse Gottes ist, so waren sie hier gerade recht eigentlich an ihrem Ort. Als Repräsentanten der höchsten und vollkommensten Offenbarung sind sie aber auch zugleich die factischen Zeugen der Herrlichkeit Gottes, die sich in ihnen reflectirt, und in dieser Beziehung stehen sie in genauer Verbindung mit der Caporeth als Thron Gottes, als dem eigentlichen Ort seiner Herrlichkeit und Majestät. Diese wird aber hier noch besonders dadurch hervorgehoben, dafs die Repräsentanten der ganzen Schöpfung, die allerhöchsten und vollkommensten Geschöpfe mit gebeugtem Haupte in devoter Stellung hier stehen. In und mit ihnen beugt sich die ganze Schöpfung vor dem Herrn der Herrlichkeit, der gerade hier in seiner unendlichen und absoluten Erhabenheit über alles geschöpfliche Seyn, über die ganze Welt erscheint. Wie so ganz anders als in den Naturreligionen, wo das Wesen der Gottheit zuletzt immer mit dem geschöpflichen Leben, mit der Welt und Natur zusammenfällt! Nicht mit Unrecht macht auch Maimonides darauf aufmerksam, dafs hier auf dem Thron und Offenbarungsorte nicht Ein Cherub nur gestanden, sondern zwei, weil, wenn nur Einer da gewesen wäre, man diefs leicht für ein Bild Gottes selber hätte halten können *). Gerade hier sollte der unendliche Abstand aller Geschöpfe von dem Schöpfer und ihre totale Abhängigkeit von ihm als dem absoluten Herrn und Gebieter aufs deutlichste und bestimmteste anschaulich gemacht werden. Aber Repräsentanten der Offenbarung und namentlich der unendlichen Herrlichkeit, Macht und Majestät Gottes sind die Cherubim nur als die ζῶα, als die, in denen sich das creatürliche Leben concentrirt, als die κατ' ἐξοχην Lebendigen. Wie sie daher wohl in jenen beiden Beziehungen auf Gott als יְהוָֹה und אֱלֹהִים hinweisen, so stehen sie doch zunächst mit Gott als dem κατ' ἐξοχην Lebendigen (ὁ ζῶν) in innerer nothwendiger Verbindung und stellen den hier sich Bezeugenden und Thronenden vorzüglich auch dar als den Lebendigen חַי, die Quelle alles Lebens und alles Heils. Ganz in dieser Verbindung treten die Cherubim auch in der Apokalypse auf, wie bereits oben bemerkt worden. „Und wenn die Lebendigen (τὰ ζῶα) Preis und Ehre und Dank geben dem

*) Maimonides More Neboch. 3, 45. pag. 476. ed. Buxtorf.

auf dem Thron Sitzenden, dem **Lebendigen** (τῷ ζῶντι) von Ewigkeit zu Ewigkeit, fallen auch die Aeltesten vor dem auf dem Thron Sitzenden nieder und beten an den von Ewigkeit zu Ewigkeit **Lebendigen** sprechend: Würdig bist du Herr zu nehmen Preis und Ehre und Kraft, denn du hast alle Dinge geschaffen, und durch deinen Willen haben sie das Wesen und sind geschaffen.“ Offb. 4, 9—11. Daſs die „Lebendigen“ dabei als Repräsentanten der gesammten Schöpfung erscheinen, erhellt noch besonders aus Vergleichung mit Offb. 5, 13. 14., auch Offb. 10, 6. ist nicht zu übersehen, indem dort das Schaffen aller Dinge auf den „Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit“ zurückgeführt wird. Beide Stellen mit einander zeigen dann wieder, wie dieses Schaffen mit dem Heil, der Errettung und Erlösung, die Gott durch das Blut des Lammes bereitet hat, in die genaueste Beziehung gesetzt wird, denn alles Schaffen ist ein Leben geben oder mittheilen, und was ist eben auch die Erlösung durch Christum anders, als eine Errettung aus dem Tode (im allgemeinsten Sinne des Wortes) und eine Hülfe zum wahren und ewigen Leben? Ganz ebenso haben wir oben S. 337. gelegentlich des Kokkus die Begriffe Leben und Errettung oder Heil in dem bedeutsamen Namen Gottes חַי verbunden angetroffen. Dieſs führt uns aber nun geraden Weges auf die Benennung unseres heiligen Geräthes selber, auf den Namen כַּפֹּרֶת, welcher als solcher schon die erste und nächste Berücksichtigung verdient (Einleitung §. 5. III.), zumal er auch noch in der Stelle, nach welcher wir bisher die Bestimmung des Geräthes entwickelt haben, besonders hervorgehoben wird. Denn nicht nur „zwischen den Cherubim hervor,“ sondern „**von der Caporeth herab**“ will Jehova reden und gebieten. Das Wort כַּפֹּרֶת kommt, wie wir schon im vorigen §. gehört, von כִּפֶּר, welches das *vocabulum proprium* für Sühnen, d. i. Sünde aufheben und vertilgen ist. Die Caporeth war also jedenfalls ein Sühngeräthe; und wenn nun unter den verschiedenen Sühngeräthen, die der Hebräer hatte, gerade dieses den Namen selbst vom Sühnen hatte, so muſs es auch das κατ' ἐξοχήν Sühngeräthe, das erste und wichtigste gewesen seyn. Als solches erscheint es denn auch im Cultus deutlich, da nach Lev. 16. die groſse Sühne für das ganze Volk am jährlichen grossen Versöhnungstag auf der Caporeth muſste vollzogen werden. Erwägen wir, daſs das Sühnen als Aufheben und Tilgen der Sünde zugleich nothwendig ein Reinigen von ihr ist, die Reinigung

aber mit der Heiligung zusammenfällt, so erscheint der hier Thronende insbesondere als קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל der Heilige Israels, wie denn auch sonst die Sündenvergebung mit der Heiligkeit Gottes in die genaueste Beziehung gesetzt und von ihr unmittelbar abgeleitet wird. Ps. 103, 1—3. Dafs dieser Ort der besondern Gegenwart und Offenbarung Jehova's, dieser Thron der Herrlichkeit und Majestät gerade vom Sühnen, Sündetilgen (=Heiligen) seinen Namen hat, zeigt wiederum recht deutlich, wie der Mosaismus die Heiligkeit Gottes als die höchste aller Vollkommenheiten, in welcher alle andern enthalten sind, betrachtet, und allen Offenbarungen Gottes als erstes und letztes Ziel die Heiligung Israels zuschreibt. Uebrigens erscheint, was nicht zu übersehen ist, durch die genaue Verbindung, in welche hier über der Caporeth die Idee der Herrlichkeit, Majestät und Allmacht Gottes mit der Sühne oder Sündentilgung tritt, letztere nicht nur als ein Werk der Heiligkeit, sondern auch als Werk der Allmacht und Herrlichkeit Gottes. Diese beiden aber, Macht und Heiligkeit Gottes, treten ferner zugleich damit in Verbindung, dafs Jehova der Lebendige, d. i. Leben gebende ist. Vermöge seiner Allmacht hat er die ganze Welt geschaffen, d. i. Leben mitgetheilt, und diese Schöpfung, diefs Lebengeben ist Zeugnifs oder Offenbarung seiner Herrlichkeit; vermöge seiner Heiligkeit aber tilgt er die Sünde, die den Tod gebiert, errettet, hilft, erlöset aus dem Verderben und theilt das Leben mit, das Leben, welches in Heiligkeit und Gerechtigkeit besteht. Dafs ihm der Name: der Lebendige, in dieser doppelten Beziehung zukommt, haben wir oben gesehen. Und wenn nun endlich die Cherubim nach der ausdrücklichen Bestimmung des Textes ihre Angesichte auf diefs Sühngeräthe richten sollten, so ist damit angedeutet, dafs die höchsten Geschöpfe, die als solche die ganze in ihnen gewissermafsen concentrirte Schöpfung repräsentiren, nicht allein Gottes Diener und factische Zeugen seiner Majestät und Herrlichkeit sind, sondern vor Allem auch ihren Blick der anbetungsvollen Bewunderung und des preisenden Staunens auf das Werk der Sündentilgung, der Errettung des Sünders aus dem Tode und Verderben, auf das Werk der Heiligung richten *). So wird hier in Bildern und Symbolen die Erlösung als das Höchste und Letzte, worauf wie auf ihr Centrum

*) In diesen so bedeutsamen Cherubim der Bundeslade mit Züllig am Ende nichts zu erblicken, als „Handhaben, an denen man den Deckel emporheben konnte," ist eine Nüchternheit, in die ich mich nicht zu finden vermag.

sich alle göttliche Wahrheiten zurückbeziehen, dargestellt. Was das neue Testament mit bestimmten Worten von dem Israel κατὰ πνεῦμα ausspricht: „Er hat uns erwählet, daſs wir heilig seyn sollten," Eph. 1, 4., das sagt die Caporeth von dem Israel κατὰ σάρκα in Bildern und Symbolen. — Nach dem Bisherigen entsprechen übrigens, was wir kaum ausdrücklich noch zu erinnern haben werden, die verschiedenen Erscheinungsweisen Gottes über der Caporeth genau denen, welche auch durch die vier Farben symbolisirt sind, so daſs also, was auf allen Wänden der Wohnung im Innern sich abspiegelte, auf der Caporeth concentrirt war und auf Einen Punkt sich zusammendrängte. — Daſs die Caporeth mit ihren Cherubim von Gold war, wird nach der oben entwickelten Bedeutung des Goldes (S. 282. u. 292.) natürlich erscheinen. Wenn irgend etwas in dem ganzen Heiligthum von diesem Stoff seyn muſste, so war es wohl der Thron der Herrlichkeit und Majestät Gott es.

III. Die Caporeth und die Lade in Verbindung mit einander. Die Art und Weise, wie die beiden Geräthe äuſserlich mit einander verbunden sind, muſs in jedem Fall ihrem innern oder symbolischen Verhältnisse zu einander entsprechen. Beide sind aber so mit einander verbunden, daſs die Lade die Basis oder Grundlage der Caporeth bildet, und letztere erst durch ihr Stehen über der Lade das Aussehen eines Sitzes oder Thrones erhalten konnte. Obwohl demnach keines von beiden Geräthen für sich getrennt und allein bestehen kann, ist doch die Lade immerhin der Caporeth untergeordnet, und verhält sich zu ihr, etwa wie das Fundament zu dem auf ihm erbaueten Hause. In keinem Fall ist also, wie die Neuern wollen, die Caporeth nur um der Lade willen da, der sie als Deckel dient, sondern umgekehrt: die Lade ist um der Caporeth willen da. Dieſs ist auch, wie schon bemerkt, dadurch angedeutet, daſs letztere von massivem Gold war, während die Lade nur einen Goldüberzug hatte. Dazu kommt, daſs die Lade wiederum nur um des Dekalogus willen da war, und als ein Behältniſs desselben zu betrachten ist, daher denn auch von der Caporeth geradezu gesagt wird, daſs sie sich „über dem Zeugniſs" befinde. Exod. 30, 6. Bei Nachweisung des Verhältnisses, in welchem die beiden zu Einem Ganzen verbundenen Geräthe zu einander stehen, müssen wir also nothwendig von der Caporeth ausgehen, und das, was sich uns über ihre Bedeutung ergeben hat, mit dem, was wir als das Wesen des Dekalogus gefunden, zusammenstellen. Die Caporeth ist fürs erste der Ort, wo Gott mit Mose oder durch

ihn mit Israel zusammenkommen und **reden**, d. h. sich durchs Wort bezeugen wollte. In dieser Eigenschaft nun war sie mit dem Dekalogus, als dem Zeugnifs *κατ' ἐξοχην*, verbunden, denn das fortwährende נוֹעַד sollte seiner Natur nach über dem עֵדוּת statt finden. (Vgl. über die Verwandtschaft beider Wörter Kap. 1, §. 2. S. 82.). Die zehn Worte, die Gott selbst zu Israel **geredet**, waren Grundlage und Bürgschaft dafür, dafs er auch ferner sich diesem Volke durchs Wort bezeugen wollte. Die Caporeth ist fürs zweite der Ort, wo Jehova als der Gott und König Israels sich bezeugt, sie ist der Thron dieses Königs und somit zugleich der Centralpunkt der Theokratie überhaupt. In dieser Eigenschaft aber sollte sie gleichfalls mit dem Dekalogus verbunden seyn, denn dieser war die Bundesurkunde, also die Grundlage und das Unterpfand des fortwährenden Bestandes des theokratischen Verhältnisses, welches recht eigentlich in ihm wurzelte und von ihm ausgieng. Hierbei ist denn zu vergleichen, wie die Psalmen sich ausdrücken: „Gerechtigkeit und Recht (Gesetz מִשְׁפָּט) ist die Grundlage deines Thrones.“ Ps. 89, 15. 97, 2. Die Caporeth ist fürs dritte vermöge der Cherubim der Ort, wo Jehova sich als den Lebendigen bezeugt, von welchem das Leben überhaupt und namentlich für Israel alles Heil, Erlösung und Errettung ausgeht. In dieser Eigenschaft sollte sie mit dem Dekalogus verbunden seyn, weil dieser das Zeugnifs davon ist, dafs Jehova nicht ein todter Götze, sondern der lebendige Gott ist, der Israel aus dem Lande und Zustand des Todes und Verderbens errettet, dafs er kein stummer Götze ist, sondern als lebendiger Gott mit ihm geredet hat. Als Israelitisches Grundgesetz bildet der Dekalogus die Grundlage der ganzen Existenz dieses Volkes, das eigentlich erst durch die Verleihung jenes Gesetzes zu einem Volke geschaffen worden. Deshalb erscheint er denn auch hier als die Grundlage und das natürliche Unterpfand davon, dafs Gott auch fortwährend sich als den lebendigen Gott, als Erretter und Erlöser Israels erweisen wolle. Hierbei ist übrigens zu vergleichen, was oben Kap. 4, §. 2. *c.* über die Zusammenstellung des Schaffens im Allgemeinen mit dem Schaffen zum Volk bemerkt worden. Die Caporeth ist endlich viertens der Ort, wo Jehova die Sünde seines ganzen Volkes sühnt und vertilgt, und dadurch sich als den Heiligen Israels bezeugt, der sein Volk heiligen will, wie er heilig ist. Ueber dem Dekalogus sollte aber dieses Sühngeräthe deshalb stehen, weil derselbe die Grundlage aller Heiligung ist, die eben in nichts anderem besteht als in der vollkommenen Uebereinstimmung mit dem Gesetz,

welche durch die Sünde gestört und unmöglich gemacht wird. Das Ziel und den Zweck des Gesetzes, die Heiligung, zu erreichen, sühnt der Gnädige und Allmächtige, der mit Israel den Bund zur Heiligung geschlossen, die Sünden seines Volks, und zwar über dem Gesetz, das zugleich der Bund selber ist. Ganz irrig denkt man sich öfter das Verhältnifs des Gnadenthrons (wie Luther Caporeth übersetzt hat) zu dem unter ihm befindlichen Gesetz als symbolische Darstellung der Wahrheit, dafs das gegen die Sünder zeugende Gesetz und sein Strafurtheil von der Gnade Gottes zugedeckt oder aufgehoben werde. Dann wäre aber ja das Gesetz in der Lade, nur um in seiner Ungültigkeit gegen die Sünder durch die Caporeth bezeichnet zu werden, es wäre das Ganze dann eine symbolische Darstellung der Nichtigkeit und Aufhebung des Gesetzes. Sollte die Caporeth einerseits als Thron des befehlenden Jehova über und auf dem Gesetz als der Grundlage ruhen, so konnte sie unmöglich andrerseits zugleich den Zweck haben, das Ansehen und die Gültigkeit dieses Grundgesetzes irgendwie zu beeinträchtigen. Gott vergiebt die Sünde, nicht weil er aus ihr nicht viel macht, sondern weil er sie im Gegentheil aufs höchste verabscheut, hat er Anstalten getroffen, sie zu vertilgen und wegzuschaffen. Diefs thut er aber nicht in der Art, dafs dadurch sein Gesetz, das ewig gültig und unumstöfslich ist, irgendwie beeinträchtigt oder eingeschränkt werde, sondern im Gegentheil, dafs vielmehr das Gesetz in seinem ganzen Umfang bestehe, und dem Sünder zur Erfüllung und Uebereinstimmung mit demselben geholfen werde. Während nach jener irrigen Auffassung des Verhältnisses der beiden Geräthe die Geringachtung der Uebertretungen des Gesetzes, zumal bei einem Volke wie das Israelitische zur Zeit Mose's, kaum hätte abgewehrt werden können, und das Gesetz überhaupt in den Hintergrund tritt, wiederfährt nach unserer Auffassung jedem der beiden zwar zu Einem Ganzen verbundenen, aber auch wieder für sich bestehenden Geräthe sein Recht, und ihre Verbindung erscheint vielmehr als die beste Abwehr des Mifsbrauchs der vergebenden Gnade, indem dadurch symbolisch ausgesprochen ist, dafs der „Heilige Israels" die Sünde sühne, d. h. dafs die Sühne nicht noch mehr Sünde, oder Geringachtung der Uebertretung zur Folge haben dürfe, sondern vielmehr die Heiligung des Sünders bezwecke. — Aus dieser Nachweisung des Verhältnisses der Caporeth zur Lade des Gesetzes wird zur Genüge erhellen, dafs die Verbindung beider Geräthe mit einander nicht das Werk des Zufalls und der Willkür ist, sondern beide ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach

nothwendig zusammengehören. Erwägt man, daſs die vier verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes den vier Namen entsprechen, welche auch durch die vier Farben dargestellt sind, so erklärt sich auch vollkommen, warum beim Transport des heiligen Apparates, das Ganze der Bundeslade in den Vorhang des Allerheiligen gehüllt werden sollte, ehe die blaulederne Decke darüber kam. Num. 4, 5. Es wurde oben bemerkt, daſs auſser den allen Geräthen gemeinsamen blauen Ueberzügen mehrere derselben noch Decken bekamen, deren Farbe mit der Bedeutung des einzelnen Geräthes in Beziehung stand. So hatte der Schaubrodtisch ein Tuch von Kokkus, der Brandopferaltar eines von Purpur. Die Bundeslade sollte aber als der Centralpunkt jener vierfachen Offenbarungsweise Gottes auch eine Decke mit den vier Offenbarungsfarben haben.

Schlieſslich sind noch zwei Punkte zu besprechen, welche die Art und Weise der göttlichen Gegenwart über der mit der Gesetzeslade verbundenen Caporeth betreffen. Zufolge der Jüdischen Tradition, der auch die meisten ältern christlichen Theologen beistimmen, soll der Raum zwischen den beiden Cherubim auf der Caporeth nicht leer gewesen seyn: es habe hier beständig eine Wolke geschwebt und in ihr sey Jehova als Feuer eingehüllt erschienen; diese sichtbare Gegenwart habe erst mit der Zerstörung des Salomonischen Tempels aufgehört. Der Name dieser Feuerwolke ist das bekannte Jüdische שְׁכִינָה von שָׁכַן sich niederlasſen, wohnen *). Als biblische Beweisstelle für diese Behauptung wird hauptsächlich Lev. 16, 2. angeführt, wornach der Hohepriester nicht zu jeder Zeit, sondern nur einmal im Jahr, nämlich am groſsen Versöhnungstag ins Allerheilige vor die Caporeth treten soll, „auf daſs er nicht sterbe, denn in einer Wolke will ich erscheinen über der Caporeth.“ Allein diese Stelle beweist nicht nur nichts, sondern spricht verglichen mit V. 13. eher dagegen.

*) Vgl. Carpzov Appar. crit. Antiq. pag. 765 sq. Die jüdischen Paraphrasten erklären das יושב הכרובים durch דשכינתיה שריא ביני כרוביא. *i. e. cujus Schechina inter Cherubinos habitat.* Ueber die Schechinah selbst erklärt sich Maimonides More neboch. 1, 64. so: es werde dadurch bezeichnet *splendor quidam creatus, quem Deus quasi prodigii vel miraculi loco, ad magnificentiam suam ostendendam alicubi habitare fecit.* Noch bestimmter Abarbanel zu Exod. 40, 34. *Ecce clarum est, Gloriam Domini non fuisse nubem, sed rem igni similem ratione luminis ac splendoris sui. Nubes autem circa eum fuit, velut fumus semper est circa ignem. Et quemadmodum lampades ignitae apparent de medio nubium, ita fuit Gloria Domini similis igni in medio nubis ac caliginis.*

Dort wird nämlich diese Wolke bestimmt bezeichnet als „Wolke des Räucherwerks," die der Hohepriester bei seinem Eintreten in das Allerheilige durch Anzünden des Räucherwerks hervorbringen, und womit die Caporeth eingehüllt werden soll: „und er soll das Räucherwerk auf das Feuer thun vor Jehova, dafs die Wolke des Räucherwerks die Caporeth über dem Zeugnifs bedecke, dafs er nicht sterbe." Ueber die Identität dieser beiden Wolken läfst sowohl der gleiche Ausdruck עָנָן, als noch besonders der Zusatz, „dafs er nicht sterbe," keinen Zweifel, was auch die Rabbinen selbst eingestehen [1]). Wenn nun aber schon für gewöhnlich und beständig eine Wolke, in welcher Jehova als Feuer eingehüllt erschien, über der Caporeth schwebte, warum sollte dann der Hohepriester diese Einhüllung nochmals einhüllen [2])? Der Ausdruck אֵרָאֶה nöthigt durchaus nicht, an etwas Sichtbares zu denken, denn der Zusatz: „in einer Wolke," will nach Hebräischem Sprachgebrauch (Ps. 18, 10 fg. Deut. 4, 11.) so viel bedeuten, als: im Dunkel, in Finsternifs. Gesehen seyn wollte Jehova überhaupt gar nicht, auch nicht vom Hohenpriester. Gerade daraus, dafs dieser erst eine Wolke bewirken mufste, folgt, dafs vorher keine da war. Wenn ferner bei der Einweihung der Stiftshütte nach Exod. 40, 34 fg. eine Wolke dieselbe bedeckte und die Herrlichkeit (כָּבוֹד) Jehova's die Wohnung erfüllte, so kann auch diefs nichts für die die Behauptung einer beständigen sichtbaren Gegenwart Gottes beweisen, denn es wird dort zugleich angegeben: Mose habe nicht in die Hütte gehen können, weil die Wolke auf ihr ruhete und die Herrlichkeit Jehova's die Wohnung erfüllte. So wenig diefs sagen will, Mose habe allezeit und fortwährend nicht in die Wohnung gehen können, so wenig kann auch an eine beständige sichtbare Gegenwart oder Erscheinung Jehova's gedacht werden. Auch die Stelle Hebr. 9, 5., wo gesagt wird: die Χερουβὶμ δόξης hätten den Gnadenthron überschattet, nöthigt nicht zu dieser Annahme. Dafs zwischen den Cherubim Jehova thronte und seine Gegenwart unter seinem Volke sich hier concentrirte, das folgt

1) So bemerkt Abenesra zur Stelle: *sensus est, quod non ingrederetur nisi cum suffitu, quo excitanda erat nubes, ne videret symbolum illud gloriae, ne moreretur.* Ebenso Kimchi, Abarbanel und Jarchi.

2) Vitringa observatt. sacr. I, 4, 7. pag. 171: *Si enim fuisset nubes in Sancto Sanctorum super Propitiatorio, antequam in Adytum veniret Pontifex: eccur, cedo, nubem creare aliam debuit.* In der 2ten Auflage ist Vitringa jedoch wieder zweifelhaft.

aus den Stellen, die über die Caporeth handeln, deutlich; dafs diese Gegenwart כבוד und hellenistisch δόξα heifst, ist ebenso gewifs; allein diefs berechtigt doch noch keineswegs zu der Annahme, diese Gegenwart sey eine beständig sichtbare gewesen. Eine solche Gegenwart scheint auch überhaupt dem Mosaismus zuwider, der wohl Theophanien kennt, aber keine beständige, ununterbrochen fortdauernde. Eine Wolke mit Feuer, die unaufhörlich auf der Caporeth ruhete, würde den Charakter eines Bildes Gottes gehabt und so dem obersten Grundsatz des Mosaismus, dafs Gott seines Gleichen nicht habe, weder im Himmel noch auf Erden, dafs er schlechthin unsichtbar sey, widersprochen haben. Gerade hier über der Caporeth, wo Gott auf die besonderste Weise gegenwärtig gedacht wurde, galt es auch vorzüglich, jenes grofse und oberste Princip der absoluten Unsichtbarkeit, wodurch der Mosaismus sich so scharf von allen alten Religionen unterscheidet, geltend zu machen. Während die ganze alte Welt uns keinen Tempel zeigt, in welchem nicht irgend ein Bild oder unmittelbares Symbol der Gottheit sich befänden, und selbst die einfachen Tempel der Perser wenigstens ein immer brennendes Feuer hatten, sollte das Mosaische Heiligthum jeglichen Bildes oder Symbols Gottes entbehren, und es kann kein gröfseres Lob auf dasselbe geben, als der (freilich zunächst den Herodianischen Tempel betreffende) spottende und verächtliche Ausruf des stolzen Heiden: *Nulla intus Deum effigies, vacua sedes et inania arcana!* *)

Hiermit ist nun ein anderer Punkt, der die göttliche Gegenwart über der Caporeth betrifft, verwandt. Dieser Thron Gottes hatte nämlich seinen gewöhnlichen Standort in der Dunkelheit; in das Allerheilige konnte weder das natürliche Tageslicht, noch auch das Licht des Leuchters im Heiligen wegen des dazwischen befindlichen Vorhangs dringen. Diefs hat seinen Grund in der scheinbar gerade entgegengesetzten dem Mosaismus mit allen alten Völkern gemeinsamen Vorstellung, dafs Gott das absolute Licht ist. Da nämlich das physische absolute Licht (die Sonne) für den Men-

*) Tacit. hist. 5, 9. — Vgl. überhaupt über die sichtbare Gegenwart Gottes auf der Caporeth aufser Vitringa l. c. Weissig de arca foed. ordinaria columnae nubis et ignis sede. Hal. 1734. und Rau pro nube super arcam foederis. Herborn 1757., welche beide sich bestimmt dafür erklären. In neuerer Zeit haben Winer (Realwörterbuch I, S. 239.) und Hoffmann (Hall. Eucyklop. I, 14. S. 29.) die ältere Behauptung für eine Rabbinische Fabel erklärt; Tholuck (Hebräerbrief S. 295.) glaubt, dieselbe habe demungeachtet mehrfache Gründe für sich, die er aber nicht weiter ausführt. Vgl. auch Thalemann diss. nubem super arca foederis judaicum commentum videri. Lips. 1771.

schen insofern Finsternifs ist, als er den Anblick desselben in seiner ganzen Fülle und Stärke gar nicht ertragen kann, sondern geblendet wird, so erscheint vermöge der symbolischen Anschauungsweise, der das Reale Bild und Ausdruck des Idealen ist, Gott als absolutes Licht für den Menschen gänzlich unanschaubar und unzugänglich *), und wenn er seine Wohnung unter den Menschen haben will, so kann diese demnach nur eine dunkle, finstre, unzugängliche seyn. Daher der Ausspruch Salomo's: „Jehova hat gesagt, er wohne im Dunkel,“ 1 Kön. 8, 12.; und das neue Testament sagt von Gott: *φῶς οἰκῶν ἀπρόςιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.* Der Mensch nimmt in der Schöpfung Gottes nicht die höchste Stufe ein, er ist nicht im Stande den Anblick der Herrlichkeit Gottes zu ertragen und dieselbe unverhüllt zu schauen; gerade je näher er Jehova tritt, desto dunkler wird es für ihn. In der Stiftshütte, als der Wohnung Gottes findet daher auch eine gewisse Gradation in dieser Hinsicht statt. Der Vorhof ist nach oben ganz offen, er wird vom natürlichen Lichte erleuchtet, und ist auch jedem im Volke zugänglich; die Wohnung selbst ist durchaus verhüllt und kein natürliches Licht dringt in sie ein; das Heilige hat zwar Licht, das Licht des heiligen Leuchters, das aber den ganzen langen Raum nur schwach erleuchtet, und ein geheimnifsvolles Helldunkel verbreitet, nur die Priester dürfen es betreten; das Allerheilige hingegen ist völlig dunkel, und ganz allein dem Hohenpriester zugänglich, ja dieser selbst darf vor die Caporeth nur treten, wenn er sie vorher in eine Rauchwolke eingehüllt. Auf diese Weise war übrigens symbolisch angedeutet, dafs Jehova zwar unter Israel als seinem Volke wohne, und gleichsam in ein vertrautes Verhältnifs mit ihm eingetreten, dafs er aber demungeachtet seinem eigentlichen Wesen nach unzugänglich und unerreichbar für den Menschen sey. Daher rührte denn auch die schwere Bestrafung des Berührens oder Beschauens des Thrones Jehova's, welches als ein unehrerbietiges Eindringen in das Wesen Gottes, als eine

*) Aus Abarbanel führt Buxtorf hist. arcae foed. cp. 11. zur Erläuterung an: *Quemadmodum lucem solis propter summum ejus splendorem et claritatem oculus humanus non potest videre, quamvis causa sit, ut res videantur; et si homo propius et fixe eum intueri velit, oculi ejus percutiuntur et habetantur, ut nec illud amplius videre queat, quod alias videre potuit; sic non potest intellectus humanus apprehendere deum secundum veritatem suam, et si terminum suum egrediatur, apprehensio ejus confunditur, aut moritur.* — Vgl. Carpzov Appar. crit. antiq. pag. 748—765.

Verleugnung der schuldigen Ehrfurcht, als ein Ueberschreiten der dem Menschen gesetzten Schranke oder seiner ihm in der Schöpfung angewiesenen Stufe erscheinen mufste. Wenn wir auch bei andern Völkern auf ähnliche Weise das Innere der Tempel entweder nur helldunkel oder die innersten Gemächer wohl ganz dunkel antreffen *), so ist es wahrhaftig nicht nöthig, ein Entlehnen oder Absehen des einen vom andern anzunehmen; denn abgesehen davon, dafs das Dunkel und Helldunkel für den Menschen etwas Geheimnifsvolles hat, was ihn mit Furcht und Scheu erfüllt, so ist jene Vorstellung von der Unmöglichkeit, die Gottheit selbst zu schauen oder unverhüllt ihren Anblick zu ertragen, eine ganz allgemein menschliche, und jene Tempeleinrichtung gehört somit jedenfalls der ganz natürlichen, allgemein menschlichen Symbolik an.

§. 3.

Verhältnifs der Mosaischen Bundeslade zu den heiligen Laden anderer Völker.

Die Bundeslade ist unter allen heiligen Geräthen unstreitig das wichtigste, denn in ihr in Verbindung mit der Caporeth vereinigen sich wie auf Einem Punkt die Grundwahrheiten der Israelitischen Religion, und alle übrigen Symbole weisen zuletzt auf das zurück, was hier als im Mittelpunkt sich concentrirt. Es ist daher für die Israelitische Religion selbst von sehr grofser Wichtigkeit, ob dieses wichtigste Geräthe aus dem heidnischen Cultus in den Mosaismus gekommen, ob es ein erborgtes und modificirtes, oder eigenthümlich Mosaisches ist. Seine Originalität fällt gewissermafsen mit der der Israelitischen Religion überhaupt zusammen. Diese Originalität ist nun aber in neuerer Zeit sehr bestimmt geleugnet worden, ja von keinem andern Geräthe wird so zuverlässig ein Erborgtseyn behauptet, als gerade von der Bundeslade. Wir müssen diese Behauptung, bei der es sich gewissermaafsen um Leben und Tod des Mosaischen Cultus handelt, genau prüfen.

Dafs bei mehrern alten Völkern heilige Laden oder Kisten vorkommen, hat nach den vielfachen und zuverlässigen Nachrichten alter Schriftsteller seine vollkommene Richtigkeit. Ein besonderes Gewicht wird darauf gelegt, dafs die Aegypter dergleichen hatten. Das wichtigste Zeugnifs darüber giebt Plutarch. Im Monat Athyr (November) wurde in Aegypten das Verschwinden des Osiris durch ein Trauerfest gefeiert, weil zu jener Zeit der

*) Rosenmüller altes und neues Morgenland II, S. 110.

das Land Aegypten (Isis) befruchtende Nil (Osiris) durch die von Süden herkommende Dürre (Typhon) einen so niedrigen Stand erreicht, dafs das Land gänzlich von Wasser entblöfst wird, wobei zugleich die Nacht zunimmt und das Dunkel über das Licht die Oberhand gewinnt, das Laub abfällt und die Erde überhaupt sehr dürftig erscheint. Am 19ten jenes Monats Athyr zieht in der Nacht eine feierliche Procession aus dem Isistempel an das Meer; die Stolisten und Priester tragen die heilige Kiste, innerhalb deren sich ein kleines goldenes Kästchen befindet, worein sie trinkbares gutes Wasser giefsen [1]). Eine Abbildung dieser Procession mit der heiligen Kiste glaubt man in den noch jetzt erhaltenen Tempeln, besonders in dem zu Karnak auf der Ostseite von Theben und an einem Pylon des grofsen Tempels zu Philä zu finden [2]), und auf sie haben seit Lancret mehrere Gelehrte, zuerst Heeren, dann nach ihm Rosenmüller, Creuzer, von Hammer, Ritter und Andere vorzüglich hingewiesen als auf ein deutliches Original der Mosaischen Bundeslade [3]). Die Aegypter scheinen aber noch andere Gattungen heiliger Kisten gehabt zu haben, wie z. B. diejenigen, in welche die einbalsamirten heiligen Thiere gelegt wurden; sie hiefsen σοροὶ (vgl. Gen. 50, 25., wo das Hebr. אָרוֹן, welches von der Bundeslade gewöhnlich vorkommt, durch σορὸς übersetzt ist), und standen in den Tempeln [4]). Bekannt ist auch, welch wichtige Stelle in der Aegyptischen Mythe der Sarg des Osiris einnimmt [5]). Aufserdem weifs Synesius von heiligen Laden, in denen sich Kugeln sollen befunden haben [6]). Auch bei den Griechen kommen öfter heilige Laden vor. Nach Pausanias wurde bei der Einnahme von Ilium eine heilige Lade erbeutet, in der ein von Vulkan verfertigtes Dionysusbild war [7]). In einer heiligen Lade wurde auch der Phallus des Attys von seinen Brüdern zu den Etruskern

1) Plutarch. de Isid. cp. 39. Die Schlufsworte lauten: καὶ τὴν ἱερὰν κίστην οἱ στολισταὶ καὶ οἱ ἱερεῖς ἐκφέρουσι, χρυσοῦν ἐντὸς ἔχουσαν κιβώτιον, εἰς ὃ ποτίμου λαβόντες ὕδατος ἐγχέουσι.

2) Descript. de l'Egypt. III, pl. 32, nr. 5. pl. 34, nr. 1. pl. 36, nr. 2. Creuzer Symbolik, Heft der Abbildungen tab. 17.

3) Descript. de l'Egypt. I, pag. 26. Heeren Ideen II, 2. S. 831. Rosenmüller Morgenland I, S. 96 fg. Creuzer Symbolik I, S. 249. v. Hammer in den Wiener Jahrb. 2 Bd. S. 316. Ritter Erdkunde von Afrika S. 691.

4) Euseb. praep. ev. 10, 12.: τὸν Ἆπιν τὸν ταῦρον τελευτήσαντα καὶ ταριχευθέντα εἰς σορὸν ἀποτεθεῖσθαι ἐν τῷ ναῷ τοῦ τιμωμένου δαίμονος κ. τ. λ.

5) Plutarch. de Isid. cp. 11.

6) Synes. Calvit. Encom.: ἔστιν αὐτοῖς κωμαστήρια τὰ κιβώτια, κρύπτοντα φασὶ ταῦτας τὰς σφαῖρας, ἃς ὁ δῆμος ἐὰν ἴδῃ χαλεπανεῖ.

7) Pausan. 7, 49.

gebracht [1]; nach **Clemens** von Alex. soll es der Phallus des Dionysus gewesen seyn [2]. Vorzüglich kommen die heiligen Laden im Mysteriendienst vor, daher der gewöhnliche Name *κίσται μυστικαί*. In denselben waren *τὰ ἄῤῥητα* enthalten [3], d. i. Dinge, welche geheim und verborgen gehalten, und nur den Eingeweihten bekannt gemacht und gereicht wurden [4]. Ein Verzeichnifs dieser heiligen Dinge giebt **Clemens** von Alex., nämlich: Sesama, ein schotentragendes Gewächs, Pyramiden, Kürbisse, Kuchen mit vielen Nabeln, Salzkörner, Schlangen, Granatäpfel, Herzen, Dolden und Epheu, Mohnköpfe, ein Kamm, als Symbol des weiblichen Geschlechtsgliedes [5]. **Suidas** bringt diese Kisten gleichfalls mit dem Dienst des Dionysus und der Göttinnen, worunter Ceres und Proserpina zu verstehen, in Verbindung [6], **Ovid** mit dem Dienst der Venus, **Catull** mit den Orgien [7]. Sehr beachtenswerth ist die Nachricht, dafs **Kook** auf einer der Südseeinseln eine heilige Kiste fand, deren Deckel genau eingepafst und sorgfältig mit Palmnufsblättern zugedeckt war; sie stand auf zwei Stäben und konnte wie eine Sänfte weiter gebracht werden; was darin war, konnte man nicht erfahren, nur antwortete ein junger Mensch auf die Frage, wie man diese Kiste nenne: Juharre no Ito, d. i. das Haus Gottes [8]. — Diefs sind sämmtliche Paralle-

1) **Görres** Mythengeschichte II, S. 571.

2) **Clemens** Alex. protrept. pag. 12.

3) **Apulej.** de aur. asin. 11.: *ferebatur ab alio cista, secretorum capax, penitus celans operta magnificae religionis.* — **Suidas** s. v. κιστόφορος: ἐπειδὴ τὰ ἄῤῥητα ἐν κίσταις ἔφερον τῇ θεῷ αἱ παρθένοι. Die Athener hatten ein Fest Ἀῤῥηφορία, welches das Etymol. magn. erklärt: Ἀῤῥητοφορία, διὰ τὰ ἄῤῥητα καὶ μυστήρια φέρειν.

4) **Clemens** Alex. protrept. pag. 13. Κἄστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· ἐνήστευσα· ἔπιον τὸν κυκεῶνα· ἔλαβον ἐκ κίστης· ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον, καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.

5) **Clem.** Alex. l. c. pag. 14. Οἷαι δὲ καὶ αἱ κίσται αἱ μυστικαί; δεῖ γὰρ ἀπογυμνῶσαι τὰ ἅγια αὐτῶν, καὶ τὰ ἄῤῥητα ἐξειπεῖν· οὐ σησαμαῖ ταῦτα καὶ πυραμίδες, καὶ τολύπαι καὶ πόπονα πολυόμφαλα, Χόνδροί τε ἁλῶν, καὶ δράκων, ὄργιον Διονύσου βασσάρου; ΟὐΧὶ δὲ ῥοιαὶ πρὸς τοῖςδε καὶ καρδίαι, νάρθηκές τε καὶ κιττοί; πρὸς δὲ καὶ φθοῖς, καὶ μήκωνες; ταῦτ' ἔστιν αὐτῶν τὰ ἅγία· καὶ προσέτι τῆς Θέμιδος τὰ ἀπόῤῥητα σύμβολα, ὀρίγανον, λύΧνος, ξίφος, κτεὶς γυναικεῖος ὅς ἐστιν εὐφήμως καὶ μυστικῶς εἰπεῖν, μόριον γυναικεῖον. Diese und die vorige Stelle führt auch **Euseb.** praepar. evg. 2, 3. an.

6) Vgl. die Note 3 angeführten Worte.

7) Vgl. **Saubert** de sacrif. cp. 17. pag. 351. **Catull.** Epigr. 65. V. 259.: *Celebrabant orgia cistis: Orgia quae frustra cupiunt audire profani.* — **Tibull.** 1, 18 (7, 48). **Theocrit.** Id. 26. **Ovid.** ars am. 2, 609 sq.

8) **Rosenmüller** Morgenland II, S. 96.

len, die man anzuführen pflegt, um zu beweisen, daſs die Bundeslade nichts originell Mosaisches, sondern aus dem heidnischen Cultus entlehnt sey [1]).

Vergleichen wir billig zuerst den Inhalt der heidnischen Laden mit dem der Mosaischen, also die Hauptsache, um deren willen die Laden da sind, so bedarf es keines Beweises, sondern liegt vor Augen, daſs erstere durchgängig solche Symbole enthalten, welche auf Zeugung und Empfängniſs, auf vergötterte Naturkraft hinweisen. Gerade im Dienst derjenigen Gottheiten, in welchen die Zeugungskraft der Natur personificirt war, des Dionysus. der Ceres, der Venus, kommen diese Laden vorzugsweise vor. Alle jene Dinge, die Clemens aufzählt: Schotengewächse, Pyramiden, Nabelkuchen, Salzkörner, Granatäpfel, Epheu, Mohnköpfe u. s. w. sind lauter Zeugungssymbole. Die Beziehung jener Aegyptischen Lade, die im Monat Athyr an's Meer getragen wurde, auf die zeugende Naturkraft giebt Plutarch selbst ganz bestimmt an. Die Lade stellte offenbar das Land Aegypten oder die Erde überhaupt vor als das empfangende Princip, während das Wasser, das in sie gegossen wurde, das befruchtende und zeugende Element bezeichnet, denn es ward gerade zu der Zeit in die Lade gegossen, wo dem Lande das befruchtende Wasser fehlte, die Natur aber eben im Umkehren begriffen war. Mit Recht behauptet Görres, der in der Priesterprocession eine symbolische Darstellung der Weltordnung findet, daſs die „heilige Kiste mit dem Lingam den höhern Gegensatz der Geschlechter vorstelle" [2]). Ueberhaupt scheinen sämmtliche heilige Laden bei den Aegyptern ihren Ursprung in dem Mythus von dem Tode des Osiris zu haben, welcher besagt, daſs Osiris Leichnam in einem fest verschlossenen Kasten oder Sarg (σορὸς) ins Meer getrieben wurde, wobei zu beachten, daſs Typhon nicht nur die Dürre ist, die das befruchtende Nilwasser verschwinden macht, sondern auch das Meer, welches, selbst unfruchtbar und bitter, das heilbringende Nilwasser in sich aufnimmt und verschlingt [3]). Der Kasten selbst stellt das Eingeschlossenseyn, d. h. die Gebundenheit und Unwirksamkeit des zeugenden, befruchtenden Princips

1) Vgl. Winer Realwörterbuch s. v. Bundeslade. Hoffmann in der Hall. Encyklopädie I, 14. S. 28 fg. — Was Rosenmüller a. a. O. noch weiter als Parallelen angiebt, wie den Hertawagen und das Mexikanische tragbare Bild des Vizlipuzli gehört nicht entfernt hierher.

2) Görres Mythengeschichte II, S. 379 fg.

3) Plutarch. de Isid. cp. 33.

dar [1]). Von diesem Sarg oder Kasten des Osiris' leiten Manche den Ursprung der heiligen Laden bei den Griechen und Römern her, und es ist nicht zu leugnen, dafs sie wenigstens genau damit verwandt sind, und dieselben Ideen von Zeugung und Empfängnifs versinnlichen sollten. Ebenso klar wie dieser Inhalt der heidnischen heiligen Laden liegt, nun auch der der Mosaischen vor Augen; es ist das Zeugnifs im Worte, das Gesetz und der Bund Gottes, die Urkunde dafür, dafs Israel das auserwählte Volk Gottes ist, um Gott zu heiligen und von ihm geheiligt zu werden. Wie kann es nun etwas geben, das so total von einander verschieden wäre, als der Phallus des Dionysus und der Dekalogus, der Kamm (d. i. das Schaamglied) der Venus und das Gesetz Jehova's, das Nilwasser, die Mohnköpfe, die Nabelkuchen und das Zeugnifs oder Wort Gottes? Es gehört in der That zu den Unbegreiflichkeiten, wie ein neuerer Archäologe sagen konnte: „Bei dem Aufenthalt in Aegypten hatte man ähnliche Dinge(!!) in heiligen Kisten aufbewahren sehen, man schlug also (!) denselben Weg ein" [2]). Man mufs vielmehr eingestehen, dafs gerade hier die totale Verschiedenheit des Heidenthums von dem Mosaismus, ja der Gegensatz beider gegen einander so scharf und bestimmt hervortritt, als sonst irgendwo. In der Bundeslade concentriren sich, wie wir gesehen haben, die Grundwahrheiten des Mosaismus, und indem sie als das gröfste Heiligthum gerade das in Geboten bestehende Gesetz enthält, weist sie auf den ethischen Charakter der Israelitischen Religion, auf die Heiligung des Willens und Lebens, als Endziel des Bundes und aller Offenbarungen Gottes hin; sie ist darum gewissermafsen der Repräsentant des Mosaismus selber. Ebenso aber concentriren sich in den heiligen Laden der Aegypter, Griechen und Römer die Principien des Heidenthums, als Naturreligion, deren Problem das Geheimnifs der Zeugung ist, welches sie besonders in den Mysterien zu lösen versuchte; man kann daher diese Laden als Symbole der Naturreligion überhaupt betrachten. Was also vorerst den Inhalt der heidnischen Laden und der

1) Plutarch. de Isid. cp. 39.: ἡ δὲ συνεργὸς αὐτοῦ (Τυφῶνος) βασιλὶς Αἰθιόπων αἰνίττεται πνοὰς νοτίους ἐξ Αἰθιοπίας· ὅταν γὰρ αὗται τῶν ἐτησίων ἐπικρατήσωσι τὰ νέφη πρὸς τὴν Αἰθιοπίαν ἐλαυνόντων, καὶ κωλύσωσι τοὺς τὸν Νεῖλον αὔξοντας ὄμβρους καταῤῥαγῆναι, κατέχων ὁ Τυφὼν ἐπιφλέγει, καὶ πότε κρατήσας παντάπασι τὸν Νεῖλον εἰς ἐναντίον ὑπὸ ἀσθενείας συσταλέντα καὶ ῥυέντα, κοῖλον καὶ ταπεινὸν ἐξέωσεν εἰς τὴν θάλασσαν· ἡ γὰρ λεγομένη κάθειρξις εἰς τὴν σορὸν Ὀσίριδος, οὐδὲν ἔοικεν ἀλλ' ἢ κρύψιν ὕδατος καὶ ἀφανισμὸν αἰνίττεσθαι.

2) Hoffmann in der: Hall. Encyklopädie I, 14. S. 30.

Bundeslade betrifft, so mufs zugegeben werden, dafs letztere so wenig eine Kopie der erstern ist, als der Mosaismus eine Kopie des Heidenthums oder der Naturreligion. Wollte man nun zwar die Verschiedenheit des Inhaltes der beiderlei Laden zugeben, jedoch weiter behaupten, es bleibe immer so viel, dafs Moses das, was für Israel das Heiligste war, in eine Lade gethan habe, wie und weil die Heiden Gleiches mit ihren Heiligthümern zu thun pflegten, so müssen wir auch diefs bestreiten. Denn die Laden selbst hatten, so gut wie ihr Inhalt, bei den Heiden völlig andere Bestimmung als bei den Israeliten. Die Idee von dem Eingeschlossen-, Verborgen- und Gebundenseyn der zeugenden und gebärenden Naturkraft war durch sie symbolisirt; sie waren daher auch fest zugemacht, verschlossen, und die darin enthaltenen Dinge waren ἄῤῥητα, geheime, verborgene, nur den Eingeweihten bekannte Dinge, die nicht blofs aufbewahrt, sondern wie es die darzustellende Idee erforderte, recht eigentlich verschlossen seyn sollten. Die Laden sind daher auch zugleich Särge, die den todten Gott, der aber wieder zum Leben kommt, in sich schliefsen. Ganz anders die Mosaische Bundeslade. Sie ist, abgesehen von der Caporeth, rein und allein Aufbewahrungsbehältnifs, das sogar, weil die Caporeth kein Deckel war, womit sie fest zugeschlossen wurde, als offen betrachtet werden kann. Nicht entfernt galt es hier den Begriff des Verborgen-, Gebunden-, Eingeschlossenseyns darzustellen, sondern im Gegentheil das Zeugnifs und Gesetz Jehova's ist darin aufbewahrt, um ungebunden stets und allezeit seine Kraft und Wirksamkeit zur Heiligung des Volkes zu äufsern. Während die heidnischen Laden keineswegs nur Aufbewahrungskisten einer kostbaren Sache waren, sondern das Geheime in sich verschliefsen und vor den Profanen verbergen sollten, hatte die Mosaische Lade gerade das Gegentheil von den ἀῤῥήτοις in sich, nämlich das Gesetz, das Wort, das nicht nur nichts Geheimes, sondern für jeden Israeliten von Allem das Bekannteste seyn sollte, das als Grundgesetz jeder kennen mufste und keinem verborgen bleiben durfte. Und wenn nun die Aegyptischen Laden alle mehr oder minder mit dem Sarg des Osiris verwandt waren, was hat die Mosaische Bundeslade mit einem Todtensarg gemein? War sie aber, wie erwiesen, nur ein Behältnifs zur Aufbewahrung, so fällt auch jeder Grund zu der Vermuthung, sie sey eine Aegyptische oder überhaupt heidnische Kopie, von selbst weg. Denn das wird doch niemand behaupten wollen, dafs Mose erst bei den Aegyptern absehen mufste, wie man eine kostbare Sache aufbewahrt, und für einen Schatz

oder Kleinod ein Behältnifs, einen Kasten macht *). In der That scheinen die Aegyptischen Laden, in welchen Osiris oder heilige Thiere sich befanden, noch viel mehr mit der heiligen Kiste, die Kook auf den Südseeinseln fand und man Haus Gottes hiefs, gemein zu haben als mit der Mosaischen Bundeslade, die weder einen lebenden, noch einen todten Gott enthielt; demungeachtet wird aber niemand behaupten mögen, die Südseeinsulaner hätten ihre heilige Kiste aus dem Aegyptischen Cultus erborgt. Dazu kommt aber nun noch insbesondere, dafs bei sämmtlichen heidnischen Laden auch nicht entfernt eine Spur von der Caporeth über dem Gesetz oder Zeugnifs zu finden ist, während diese gerade im Verhältnifs zur Lade, die ihr nur zum Untergestell dient, als Hauptsache erscheint. Unmöglich läfst sich mit den heidnischen Laden die Vorstellung von einem Thron oder gar von Sühne, Gnade und Heiligung, welche gerade die Grundideen der Caporeth sind, auch nur in irgend einem Sinne verbinden. Sie sind diesen Ideen durchaus fremd, geschweige denn dafs auch nur eine entfernte Aehnlichkeit mit dem Verhältnifs zwischen der Caporeth und dem Dekalogus statt fände. Aus dem Allen folgt unwidersprechlich, dafs, was die Idee der Bundeslade, ihren Inhalt, Zweck und Bedeutung, also die Hauptsache betrifft, die Originalität derselben so wenig als die des Mosaismus selber bestritten werden kann, die Behauptung des Erborgtseyns aus Aegypten aber eine ebenso flüchtige als nichtige Hypothese ist.

Vergleichen wir nun zweitens das minder Wichtige, nämlich das Aeufsere, die Form und Gestalt der Mosaischen Bundeslade mit den heidnischen Kisten — und das scheint man bei der Zusammenstellung mit den Aegyptischen Laden besonders im Auge gehabt zu haben — so ist auf der oben erwähnten bildlichen Darstellung in den Tempeln von Karnak und Philä, auf welche man verweist, „der Hauptgegenstand die grofse Arche oder das geweihte Priesterschiff, am Steuer und Schnabel mit einem Widderkopf (im Tempel von Philä mit einem Isiskopf) geziert," wie sich Ritter selbst a. a. O. ausdrückt. In der Mitte des Schiffs erhebt sich das, was man für die heilige Kiste hält, von der Plutarch spricht, in Form etwa eines Altars, nämlich dop-

*) Mit Recht bemerkt Winer Realwörterbuch I, S. 239., dafs die Bundeslade „auch ohne solches Vorbild sich leicht als Bedürfnifs darstellte." Hoffmann selbst, der doch den Aegyptischen Ursprung behauptet, fragt sehr richtig a. a. O.: „was war leichter und natürlicher, als der Gedanke, die heiligen Gesetzestafeln in ein eigenes Behältnifs zu legen, um sie desto sicherer und gewisser aufbewahren zu können?"

pelt so hoch als breit, oben etwas schräg laufend. Auf der Vorderwand dieser Kiste, nicht oben darauf, finden sich die gewöhnlichen Aegyptischen Wandfiguren, geflügelte Gestalten, zwei Paare, die eine Thiercomposition, ohne Zweifel eine Gottheit vorstellend, in der Mitte haben; das große Schiff selbst ist dann noch mit einer Menge von Figuren und symbolischen Gestalten überladen, welche einzeln aufzuzählen und zu beschreiben ganz außer unserm Zweck liegt. Die meisten der geflügelten Figuren, sowie die beiden Widderköpfe an dem Ende des Schiffs tragen Kugeln oder Scheiben. Das Ganze aber wird von vier aus je zehn Mann bestehenden Reihen von Priestern auf Stangen getragen. — Ich gestehe, daß ich bei der sorgfältigsten Betrachtung dieser bildlichen Darstellung auch nicht entfernt etwas erblicken konnte, was zur Annahme, daß dieß das Original der Mosaischen Bundeslade sey, berechtigen könnte. Eingestandenermaßen ist die vermeintliche Originallade Nebensache bei dem Ganzen, „der Hauptgegenstand" ist das Schiff, dieses überhaupt im Aegyptischen Cultus so höchst wichtige und häufig vorkommende Symbol, das aber dem Mosaismus völlig fremd ist. Die Kiste selbst dann hat gerade die umgekehrte Form der Bundeslade, die nicht schmal und hoch, sondern lang und nieder ist *). Von einer Vorrichtung, wie die Caporeth uns beschrieben wird, findet sich keine Spur; die obere Fläche läuft sogar schräg zu, nichts steht darauf, die Wandfiguren sind dieselben, wie allenthalben auf Aegyptischen Bildnereien, und mit den Cherubim haben sie durchaus keine weitere Aehnlichkeit, als daß sie geflügelt sind, was bei allen Thiercompositionen auch in Persien, Indien, Babylonien u. s. w. der Fall ist. Kurz es ist dieses Aegyptische Cultgeräthe so ganz und gar anders geformt und das Ganze so völlig heterogen, daß ich zuerst glaubte, die darauf verweisende Citation sey unrichtig, und es müsse wohl ein anderes Bild gemeint seyn. Zuletzt blieb mir keine andere Aehnlichkeit übrig, als — die Tragstangen. Daraus aber die Aehnlichkeit mit der Bundeslade beweisen wollen, kann keinem Verständigen einfallen. Denn diese Tragstangen sind ohnehin nur Nebensache, und rührten daher, daß das ganze Israelitische Heiligthum ein wandelbares war, und die Bundeslade fortgetragen werden mußte. Auch die andern heiligen Geräthe wurden auf dieselbe Weise weiter gebracht, es waren die Tragstangen

*) Wenn von Hammer (Wiener Jahrb. 1818. 2. S. 316.) sagt: „das von den Priestern getragene Boot stellt überall das Tabernakel des Allerheiligsten oder die Arche des Bundes vor, deren Aeußeres und deren Maaße Moses getreu beibehielt," so war dieß nur dadurch möglich, daß er die bibl. Urkunde nicht einmal eines Blickes würdigte, sondern den Franzosen ohne weiteres nachsprach.

also nichts Eigenthümliches. Hatte aber Mose nöthig, eine derartige im äufsern Bedürfnisse begründete, natürliche Vorrichtung erst von den Aegyptern abzusehen? Bei diesen waren die Tragstangen aus der Vorstellung hervorgegangen, dafs das heilige Schiff sammt der Kiste in feierlicher Procession ans Meer müsse gebracht werden; das Tragen selbst war hier eine heilige symbolische Handlung, die ihren Grund in der abergläubigen Ansicht vom Wasser hatte. — Ueber die Form der heiligen Laden bei Griechen und Römern wissen wir nichts. Nur aus der Nachricht des Servius, dafs ihr Ursprung in dem Sarge des Osiris zu suchen sey, kann man auf ihre Form schliefsen. Dafs aber Mose einen Sarg zum Muster der Bundeslade und des Thrones Jehova's sollte gewählt haben, wer mag diefs behaupten? Also auch von Seiten der Form kommen wir zu demselben Resultat, wie bei Vergleichung des Inhalts der heiligen Laden. Es wäre auch unbegreiflich, wenn gerade das Geräthe, in welchem sich die Mosaischen Grundlehren concentriren, aus dem Cultus entlehnt seyn sollte, der Jehova ein Greuel und Abscheu war. Warum fällt es den Theologen so schwer, den Israelitischen Heiligthümern die Originalität zuzugestehen, die sie den Heiligthümern der Aegypter, Inder, Griechen u. s. w. ohne weiteres einräumen? Warum so ungerecht? Warum nicht *Suum cuique*?

SECHSTES KAPITEL.

Die Geräthe des Heiligen.

§. 1.

Beschreibung der Geräthe.

Das Heilige hat drei selbstständige, von einander getrennte Geräthe, die sowohl bei der ausführlichen Beschreibung, welche die Urkunde von ihnen giebt, als bei der öftern kurzen Aufzählung in gleicher Ordnung auf einander folgen. Exod. 25, 23 fg. 37, 10 fg. 31, 8. 35, 13. 40, 4. 22. In derselben Ordnung betrachten wir sie auch hier.

I. Der Schaubrodtisch. Exod. 25, 23—30. Es ist bei diesem Geräthe dreierlei zu unterscheiden, der Tisch selbst, das darauf zu legende Brod, und die dazu gehörenden Nebengeräthe.

a) Der Tisch [1]) führt den gewöhnlichen Namen שֻׁלְחָן; er war wie die Lade von Sittimholz und mit Gold überzogen; in der Höhe hatte er anderthalb Ellen, die Tischplatte maſs in der Länge zwei, in der Breite eine Elle; vier Füſse, die aber der Text nicht näher beschreibt [2]), trugen diese Platte. Nach V. 25. befand sich an dem Tische eine handbreite מִסְגֶּרֶת, welches Wort die LXX willkürlich durch στρεπτὸν κυμάτιον, worunter eine wellenförmige architektonische Verzierung zu verstehen [3]), übersetzt haben; Gesenius und de Wette haben dafür: Leiste, was jedoch zu unbestimmt ist, denn das Stammwort סָגַר heiſst verschlieſsen, und wir haben folglich zu übersetzen: Verschlieſsung, Verschluſs, wie es auch die LXX an andern Stellen durch συγκλεἰσμος und συγκλεἰστος geben. 1 Kön. 7, 27 fg. Vgl. Mich. 7, 17. 2 Sam. 22, 46. Unter מִסְגֶּרֶת ist sich, wie Züllig treffend bemerkt, zu denken „die am Obertheil des Tischgestelles befindlichen Breter, Leisten oder Füllungen, durch welche die vier Füſse mit einander verbunden werden und auf denen das Tischblatt ruht. Dicht unter diesen misgeroth, folglich da, wo die Tischfüſse anfangen frei für sich fortzulaufen, sollten die vier Ringe angebracht werden, an denen der Tisch getragen wurde. Die Absicht war, daſs wie auch bei der Bundeslade das zu Tragende so hoch als möglich über die Schultern und Häupter der Träger sollte emporgehoben werden; denn so forderte es der Anstand bei so heiligen Geräthen. Je tiefer die Ringe saſsen, um so höher konnte der Tisch emporgehoben werden; aber an die Füſse selbst konnte man doch diese Ringe nicht anbringen, indem sonst der Tisch im Tragen geschwankt hätte; das aber gieng, daſs man sie gleich unter den Leisten des Tischgestells anbrachte, so daſs wenigstens der solide Theil des Tisches emporragte" [4]). Auſserdem hatte der Tisch wie die Bundeslade seinen זֵר Kranz, worüber gelegentlich der letztern schon. Nach V. 25. war derselbe an der Verschlieſsung ringsum angebracht, also wohl unterhalb derselben, jedoch oberhalb der Rinken für die Tragstangen. Er war übrigens

1) Vgl. im Allgemeinen Chr. L. Schlichter de mensa facierum ejusque mysterio. Hal. 1733., bei Ugolini thes. Antiq. X.

2) Josephus (Antiq. 3, 6, 6.) giebt ihnen nach oben viereckte, nach unten runde Form und vergleicht sie mit den Dorischen Bettstellen, eine eben so unwahrscheinliche, als unzuverlässige Angabe.

3) Schlichter l. c. cp. 3. sagt darüber: *flexuosa, undulosa, quae flexu sinuoso undas fluctuantes referunt, i. e. ubi una pars erasa, altera rursum eminere solet, et quidem alternatim striarum instar.*

4) Züllig die Cherubim-Wagen S. 65.

ganz von Gold und nicht bloſs damit überzogen. Da shon im vorhergehenden Vers von einem Kranz die Rede ist, so glaubten einige jüdische und christliche Ausleger zwei Kränze an dem Tisch statuiren zu müssen [1]; allein offenbar giebt V. 24. nur erst im Allgemeinen an, daſs ein Kranz an dem Tisch, und zwar ein goldener Kranz seyn sollte, worauf dann V. 25. näher den Ort beschreibt, wo er hinkommen muſste. So erklären auch mehrere Rabbinen [2]. — *b*) Die Brode [3]) werden Exod. 25. nicht näher beschrieben, sondern nur im Allgemeinen V. 30. genannt; genauere Angaben finden sich aber Lev. 24, 5—9. Der Name dieser Brode ist לֶחֶם פָּנִים, nach letzterer Stelle sind es zwölf Brodkuchen חַלּוֹת, von dem feinsten Mehl סֹלֶת. Sie waren durchlöchert oder durchstochen: darauf führt wenigstens das Stammwort חלל, wie es auch jetzt noch die ungesäuerten Brode der Juden sind. Daraus, wie auch aus der Art der Zubereitung [4]) folgt, daſs sie dünn waren; wenn die jüdische Tradition ihre Dicke auf einen Finger bestimmt [5]), so ist das nicht unwahrscheinlich, da wir uns unter den Lev. 2, 4. genannten רְקִיקִים noch dünnere zu denken haben. Die weitere Angabe der Rabbinen, daſs sie viereckt gewesen und an den zwei einander gegenüber liegenden Seiten umgebogen worden seyen, welche Erhöhungen קרנות *cornua* geheiſsen, so daſs die ganze Höhe eines Kuchens 7 Finger gemessen habe [6]), lassen wir billig auf sich beruhen. Das Quantum Mehl für jeden Kuchen setzt die Urkunde auf zwei Zehntel (nämlich eines Epha) fest, was sich jedoch nicht genau und sicher auf

1) So setzt z. B. Abarbanel den einen Kranz בעליון השלחן מצד חוץ, *i. e. in parte superiori mensae extrinsecus*, den andern סביב מסגרת, *i. e. circum clausuram.* Lundius, der die misgereth nicht um die Füſse, sondern, wie Viele, um die Tischplatte selbst laufen läſst, setzt die zwei Kränze als Einfassungen an die misgereth.

2) Jarchi zu Exod. 25, 25.: *haec est corona, quae jam commemorata est, tibique hoc loco explicatur, quod esset super clausura.* Abenesra: *nunc explicatur, quod corona, quae a principio commemorata est, clausuram circum iret.* — Josephus (Antiq. 3, 6, 6.) giebt noch an: κολαίνεται δὲ καθ᾽ ἕκαστον πλευρὸν, κολαίνουσά πως κατὰ παλαιστὴν τὸ ἔδαφος, ἕλικος περιθεούσης τό τε ἄνω καὶ τὸ κάτω μέρος τοῦ σώματος. Dieſs ist so willkürlich und unzuverlässig wie die Beschreibung der Füſse.

3) Chr. L. Schlichter de panibus facierum. Halae 1735. (Ugolini thes. Ant. X.)

4) Vgl. darüber Jahn Archäologie I, 2. S. 182. Arvieux die Sitten der Beduinen-Araber III, S. 227.

5) Tract. Minchoth. 11, 4.

6) Tract. Minchoth. l. c. Schlichter l. c. cap. 3. — Maimon. Tamid. 5, 9.: *Erat unaquaque placenta figurae quadratae.*

unser Maas reduciren läfst. Dafs diefs Brod des Tisches ungesäuert war, kann, obgleich der Text es *nicht* ausdrücklich erwähnt, nicht bezweifelt werden. Waren auch die gewöhnlichen zu Speisopfern bestimmten חַלּוֹת Lev. 2, 4 fg. ungesäuert, ja überhaupt alle Gattungen Brode, die ins Heiligthum kamen, so *durften* noch viel weniger die gesäuert seyn, welche ins Innere der Wohnung getragen wurden. Die jüdische Tradition bezeugt es auch ausdrücklich und behauptet, auch das kleinste Theilchen Sauerteig habe die ganze Masse, aus der diese Brode bereitet wurden, unbrauchbar gemacht [1]). Auch Josephus nennt sie *ἀζύμους* und *πάνυ καθαρούς* [2]). — Die zwölf Kuchen nun bildeten auf dem Tisch zwei Reihen zu je sechs, daher der spätere Name לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת d. i. Brod der Reihe, 1 Chron. 23, 29. 9, 32. 2 Chron. 29, 18. Neh. 10, 34. Sie wurden jeden Sabbat abgenommen und durch neue ersetzt; die weggenommenen mufsten von den Priestern an heiligem Ort (nach dem Tractat Sebachim *intra vela*, nach Maimonides *intra castra domini*) gegessen werden. Wahrscheinlich geschah diefs sogleich nach der Wegnahme, am *Sabbath*, und nicht wie Kimchi und mit ihm Chyträus meint an jedem Wochentag [3]). — Auf (עַל) jede Reihe kam reiner Weihrauch לְבֹנָה זַכָּה, was einige Rabbinen so verstanden haben wollen, dafs der Weihrauch nicht auf die Brode, sondern dazwischen auf einen zwei Finger breiten leeren Raum gelegt worden sey. Allein עַל heifst nicht: dazwischen, und aufserdem war der Weihrauch nicht für den Tisch, sondern unmittelbar für das Brod selbst bestimmt, dem er die Weihe geben sollte. Ueber den Weihrauch selbst weiter unten. Die Bestimmung desselben giebt der Text mit den Worten an: לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַיהוָה, was die LXX, die zum Weihrauch noch willkürlich Salz hinzufügen, übersetzen: *καὶ ἔσονται εἰς ἄρτους εἰς ἀνάμνησιν προκείμενα τῷ κυρίῳ*, und die Vulgata: *ut sit panis in monimentum oblationis domini*, beides willkürlich. de Wette hat die Worte der ersten Ausgabe: „dafs das Brod Speise und Opfer Jehova's sey," wovon freilich der Text nichts sagt, in der zweiten dahin abgeändert: „dafs das Brod Opferfeuerung Jehova's sey;" allein auch diefs ist nicht genau, vielmehr mufs man wörtlich übersetzen: „für das Brod

1) Tract. Minchoth. 5, 2.

2) Joseph. Antiq. 3, 6, 6.

3) Der R. Esaias sagt zu 1 Sam. 21. (bei Lightfoot zu Matth. 12, 3.): *Non edendi erant propositionis, nisi in unum diem et noctam unam, Sabbato sc. et exitu Sabbati.*

zum Lobpreis, Feuerung für Jehova," so daſs also אִשֶּׁה erklärende Apposition zu אַזְכָּרָה ist, und beides sich auf den Weihrauch bezieht, denn dieser und nicht das Brod sollte angezündet und verbrannt, das Brod sollte gegessen werden. Dafür spricht auch die Analogie der Darbringung der gewöhnlichen Opferbrode oder Speisopfer. Von diesen fiel nämlich ein bestimmter Theil den Priestern zu, das Uebrige wurde „als Lobpreis, Feuerung zum lieblichen Geruch für Jehova" verbrannt. Hierunter befand sich auch jedesmal der Weihrauch alle, der dem Opfer überhaupt muſste beigegeben werden. So war es denn auch hier: der Weihrauch auf den Schaubroden wurde zum Lobpreis Jehova's angezündet, und zwar auf dem Opferaltar, die Brode selbst aber wurden alle von den Priestern gegessen. Dieſs ist der einfache und natürliche Sinn der Worte, den schon Ludw. de Dieu angegeben hat *). Gezwungen und unrichtig ist es dagegen, mit Drusius לַלֶּחֶם durch *pro pane, i. e. vice panis* zu übersetzen, als wäre der Weihrauch anstatt des Brodes angezündet worden, denn der Weihrauch ist nimmer ein Surrogat für das Brod. Eben so unrichtig hat auch die Luthersche Uebersetzung: „daſs es Denkbrode seyen zum Feuer des Herrn," denn אַזְכָּרָה gehört nimmer zu לֶחֶם, sondern ist Prädikat des Weihrauchs. Das richtige Verständniſs der Worte ist für die Bedeutung der Brode nicht ganz unwichtig. — *c*) Nebengeräthe werden Exod. 25, 29. mehrere Gattungen angegeben; zuerst קְעָרוֹת, wahrscheinlich etwas tiefe Schüsseln (vgl. קער im Arab. tief seyn), worin das Brod aus- und eingetragen wurde; vielleicht blieb es auch in ihnen auf dem Tische stehen. Die LXX haben *τρυβλία*, vgl. Matth. 26, 23. Mark. 14, 20. die Vulgata *acetabula*. Ferner כַּפּוֹת, von כַּף hohle Hand, kleine Gefäſse, eine Art Schaalen (vgl. 1 Sam. 25, 29.), vermuthlich um darin den Weihrauch auf den Altar zu bringen und in das Feuer zu schütten. Die LXX haben θυΐσκαι, nach dem Gloss. Brem. so viel als θυμιάματος σκεῦος. Geddes und de Wette (in der 1ten Ausgabe) übersetzen: Rauchpfanne; allein der Weihrauch sollte nicht in eigenen Gefäſsen angezündet werden, sondern

*) Seine Worte sind (zu Lev. 2,2.): *thus, quod panibus propositionis imponi jubetur, dicitur fore panibus* לְאַזְכָּרָתָהּ *in celebrationem dei, additurque explicationis causa* אִשֶּׁה לַיהוָה *ignitum domino, quia panes ipsi cedebant sacerdotibus, at thus illud adolebatur deo in laudem nominis sui.*

auf dem Altar, auch die Grundbedeutung von כַּף spricht dagegen. Endlich קְשׂוֹת und מְנַקִּיֹּת, beide höchst wahrscheinlich Flüssigkeitsgeräthe, worin der Wein zu Libationen war. Nämlich Exod. 25, 29. ist dem letztern Worte der Zusatz beigegeben: אֲשֶׁר יֻסַּךְ בָּהֵן, und Num. 4, 7. steht bei ersterm הַנָּסֶךְ, woraus die Unrichtigkeit des *thuribula* der Vulgata erhellt. Die LXX haben *σπονδεῖα* und *κύαθοι*. Der Unterschied beider Geräthe läfst sich nicht bestimmen. Vielleicht waren die einen eine Art Kannen, aus denen der Wein in die andern, eine Art Schaalen oder Becher gegossen wurde. Auffallend ist übrigens. dafs der Text vom Wein selbst gänzlich schweigt, woraus jedenfalls folgt, dafs derselbe nicht dem Brod gleichzustellen, sondern rein Nebensache ist. Vermuthlich war das Anzünden des Weihrauchs, wie bei den gewöhnlichen Speisopfern, mit einer Libation verbunden, für die aber, weil es sich eben um kein gewöhnliches Speisopfer handelte, sondern der Weihrauch aus dem Innern der Wohnung kam, auch besondere Geräthe und nicht die gewöhnlichen zum Brandopferaltar gehörigen genommen werden sollten. Es waren diese sämmtlichen Nebengeräthe des Tisches von Gold. Gewifs war auch nicht beständig Wein in diesen Gefäfsen, wie Brod beständig auf dem Tische lag, sondern wohl nur dann, wann der Weihrauch angezündet wurde und die Libation Statt hatte.

II. Der Leuchter [1]). Exod. 25, 31—39. und 37, 17—24. Der Name dieses Geräthes מְנוֹרָה soll nach den Rabbinen nicht überhaupt jeden einfachen Leuchter bezeichnen, einen solchen habe man פָּמוֹט genannt, sondern nur von Armleuchtern gebraucht worden seyn [2]), eine Behauptung, die sich wenigstens aus dem biblischen Sprachgebrauch nicht erhärten läfst. Es war dieser Leuchter ganz von Gold; die sämmtlichen Nebengeräthe mit eingerechnet, sollte ein Talent dieses Metalls dazu verwendet werden. Die Arbeit nennt der Text מִקְשָׁה (siehe oben Kap. 5, §. 1. II.), also waren die Röhren hohl, was auch Josephus ausdrücklich angiebt, denn er nennt den Leuchter *διάκενον*. — *a*) Die einzelnen Theile. Die Urkunde nennt zuerst יָרֵךְ, worunter sämmtliche

1) Jos. Henr. Opitius de candelabri Mosaici admirabili structura, ejusdemque positu in Sancto. Jen. 1708. — Chr. L. Schlichter de lychnucho sacro ejusque mysterio. Hal. 1740.

2) R. Nathan Hazadik: פמוט *proprie est candelabrum simplex unius trunci; quod autem habet calamos, quale fuit Mosis, dicitur* מנורה. Vgl. Buxtorf Lex. s. v.

Rabbinen die Basis, das Postament, auf welchem der Leuchter ruht, oder woraus er hervorgeht, verstehen, was auch sicher richtig ist. Gesenius glaubt zwar, es sey „am Leuchter derjenige Theil, wo sich der Schaft (קָנֶה) in drei Füfse theilt," und Rosenmüller ist in den Scholien gleicher Ansicht; allein mit welchem Wort wäre dann jene Basis bezeichnet, die doch in keinem Falle fehlen durfte? und warum sollte der Theil, von dem die Füfse ausgehen, gerade יָרֵךְ heifsen, da er eben von da, wo diefs der Fall ist, sich von den Füfsen nicht unterscheidet, sondern nur der mittlere ist. Mit יָרֵךְ bezeichnet man ursprünglich den Theil des Körpers, von wo die Schenkel und Füfse ausgehen, wo sie fest sitzen und ihre Basis haben, Hüfte, Lende, Seite; auch diese Grundbedeutung des Wortes stimmt also für die jüdische Erklärung, der auch die ältern Theologen gefolgt sind. Ob aber nun diese Basis concav war, wie Jarchi will, oder platt mit drei kleinen Füfschen, wie Maimonides glaubt, lassen wir bei dem Schweigen des Textes billig dahin gestellt. — Aus dem יָרֵךְ erhebt sich der קָנֶה, das Rohr oder der eigentliche Stock des Leuchters, und von ihm aus laufen wieder rechts und links über einander drei קָנִים, Röhren oder Arme. Insofern der Stock die Arme trägt, erscheint er als Hauptheil des Leuchters überhaupt, und wird daher V. 34. geradezu selbst מְנֹרָה genannt, oder bei den Rabbinen גּוּף הַמְּנוֹרָה *corpus candelabri.* Ueber die Dicke des Stocks und der Arme wissen wir nichts. Kimchi und Abenesra halten wenigstens letztere für ziemlich dünn, und Josephus nennt sie λεπτούς. — Der Stock und die Arme trugen, wo sie sich endigten נֵרוֹת Lampen, deren also, wie der Text auch noch ausdrücklich hervorhebt (V. 37.) sieben waren. Ueber die Gestalt derselben kann man nur Vermuthungen aufstellen, die sich weiter nicht begründen lassen. So glaubt Villalpand auf Matth. 6, 22. Luk. 11, 34. hinweisend, sie hätten die Gestalt eines Auges gehabt, weil dort das Auge ὁ λύχνος heifse und die LXX נֵרוֹת durch λύχνοι übersetzen. Jarchi und andere Rabbinen geben den Lampen die Form von tiefen runden Schildchen oder Löffeln. — Der Text nennt weiter noch גְּבִיעִים, כַּפְתֹּרִים, und פְּרָחִים, welche sich am Leuchter befinden sollen. Es sind diefs nichts anderes als Zierrathen. Die erste derselben גְּבִיעִים

von גָּבִיעַ, ursprünglich Blumenkelch, hat noch das näher bestimmende Beiwort מְשֻׁקָּדִים (V. 33.), welches einige Rabbinen ganz verkehrt auch auf die beiden andern Zierrathen beziehen und unbegreiflicher Weise für gleichbedeutend mit מִקְשָׁה V. 31. halten. Das Wort kommt vielmehr von שָׁקַד wach seyn, woher שָׁקֵד Mandelbaum, Mandel (Pred. 12, 5. Gen. 43, 11. Num. 17, 23.); wir haben also zu übersetzen: mandelblüthenförmige Kelche. Dieser Kelche waren nach V. 33. und 34. an jedem der sechs Arme des Leuchters drei, an dem Stock vier, also im Ganzen zwei und zwanzig. Von den vier am Stock befindlichen waren drei so angebracht, dafs je einer dahin kam, wo die drei Doppelarme ausliefen; die Stelle des vierten ist nicht angegeben, das natürlichste ist, ihn sich oben an der Spitze zu denken. So war auch wohl von den drei Kelchen der sechs Arme der dritte immer an der Spitze angebracht, auf den dann die Lampe konnte gesetzt werden. Die zweite Zierrath כַּפְתֹּרִים läfst sich aus dem biblischen Sprachgebrauch nicht genau bestimmen. Das Wort כַּפְתֹּר kommt nur noch Amos. 9, 1. und Zeph. 2, 14. vor, wo es wahrscheinlich den Knauf am Säulenkapital bezeichnet. Mit grofser Uebereinstimmung verstehen die Rabbinen darunter: Aepfel [1], Josephus speciell: Granatäpfel, welche allerdings auch als Säulenverzierungen vorkommen 1 Kön. 7, 18., nur wäre es dann auffallend, warum der Text nicht das dafür gewöhnliche Wort רִמּוֹנִים, das auch Exod. 28, 33. als Zierrath vorkommt, gebraucht [2]). Gegen die jüdische Erklärung läfst sich nichts anführen, und die alten Uebersetzungen sind eher dafür, indem sie alle auf etwas rundes kugelförmiges hinweisen (die LXX σφαιρωτῆρες, die Vulgata *sphaerulae*). Die Erklärung von Meyers, der um der Verbindung willen mit den Mandelblüthkelchen an die Fruchtknoten des Mandelbaums will gedacht haben [3]), hat gar nichts weiter für

1) Vgl. die vielen Stellen aus dem Talmud sowohl als aus einzelnen Rabbinischen Schriften, die Ugolini gesammelt hat in seiner dissertatio de candelabro cp. 3. (Thesaur. Ant. XI, pag. 917 sq.). Maimonides beschreibt sie noch etwas näher (Comm. ad Mischna menachoth. 3, 7.): *Caphtor habebat figuram globuli, non tamen exacte rotundam, sed aliquo modo oblongam, instar ovi.*

2) Joseph. Antiq. 3, 6, 7. Uebrigens nennt Jos. gegen den Text statt drei, vier Zierrathen, und es ist nicht ganz entschieden, ob er mit τὰ σφαιρία oder mit ῥοΐσκοι die כפתרים meint.

3) von Meyer Bibeldeutungen S. 213 fg.

sich, sondern ist eine reine Hyothese. Die dritte Zierrath פֶּרַח, Blüthe, Blume, Knospe läfst sich bei der Allgemeinheit des Ausdrucks nicht genauer bestimmen. Einige verstehen Granat-, Andere gar Kürbisblüthen darunter, was rein aus der Luft gegriffen ist. Maimonides erklärt sie für Lilien *), auch Josephus nennt sie κρινά, welches Wort auch die LXX hier haben, und womit sie sonst שׁוֹשַׁן zu übersetzen pflegen (1 Kön. 7, 19. Hohel. 2, 16. 4, 4.). Allerdings kommen die Lilien als Zierrathen an Heiligthümern vor 1 Kön. 7, 19. 22. 26. Diefs berechtigt jedoch noch nicht, hier auch gerade an diese Blume zu denken. Noch eher scheint es, liefsen sich Mandelknospen vermuthen, da Num. 17, 23. von dem Stab Aarons, der als Insigne des Priesterthums reife Mandeln trug, gesagt wird: וַיֹּצֵא פֶּרַח und פֶּרַח auch hier mit Mandel und Mandelbaum in Verbindung gebracht ist. — Ueber die Art, wie diese dreierlei Zierrathen mit einader verbunden und am Leuchter angebracht waren. drückt sich die Urkunde nicht ganz bestimmt aus; sie sagt V. 33.: „Drei Mandelkelche (sollen seyn) an dem einen Arm, כַּפְתֹּר וָפֶרַח, und drei Mandelkelche an dem andern Arm כַּפְתֹּר וָפֶרַח, so an den drei Armen, die aus dem Stock gehen.“ Man hat diese Worte so verstanden, dafs auf je drei Mandelkelche nur ein Apfel und eine Blüthe komme, der letztern beiden also an jedem der sechs Arme nur eines gewesen sey, weil beide Ausdrücke nicht wie גְּבִיעִים im Plural, sondern im Singular stehen. Diefs ist aber sicher unrichtig. Denn dafs nicht immer auf drei Kelche nur ein Apfel und eine Blüthe kam, erhellt deutlich aus V. 34., wo dem Stock mehrere derselben zugeschrieben werden, und doch hatte dieser nicht etwa sechs oder neun, sondern nur vier Kelche. Die Vertheilung je eines Apfels auf je drei Kelche im Allgemeinen ist also jedenfalls eine unstatthafte; und wenn die Verbindung dieser Zierrathen mit einander hier am Stock eine andere, als an den Armen gewesen wäre, so würde der Text diefs nimmer mit Stillschweigen übergangen haben. Offenbar mufs man V. 33. mit de Wette also übersetzen: „drei Kelche an dem einen Rohr, mit Knauf und Blume,“ so dafs überhaupt auf jeden Kelch ein Knauf und

*) Maimon. Comment. ad Mischn. menach. 3, 7. nennt er die Gestalt der Blüthen צורת שושן, auch sagt er: *flores erant instar florum columnarum.* (1 Kön. 7, 22.)

eine Blume kommt, und die drei Zierrathen mit einander verbunden Ein Ganzes bilden, jedoch in der Art, dafs die Kelche die Hauptzierrath sind, Knäufe und Blumen hingegen diese begleitenden Nebenzierrathen. Daraus erklärt sich dann auch, warum letztere an der angeführten Stelle im Singular stehen; der Plural hätte die Meinung veranlassen können, als seyen die dreierlei Zierrathen jede von der andern getrennt und für sich selbstständig. Auf welch höchst sonderbare und gezwungene Weise die Gemara die Zahl namentlich der Blumen auf neun im Ganzen festsetzt, mag man bei Opitz a. a. O. nachlesen. — *b*) Gröfse und Structur des Leuchters. Während alle Geräthe des Heiligthums genau nach dem Maafs bestimmt sind, fehlt bei dem Leuchter jede Angabe der Gröfse. Aus dem, was V. 39. sagt, dafs ein Talent Gold dazu verwendet werden solle, läfst sich um so weniger etwas entnehmen, als zugleich die sämmtlichen Nebengeräthe darunter mit begriffen sind. Diesem Mangel haben die Rabbinen durch die genauesten Bestimmungen abzuhelfen gesucht. Nach ihnen hat der Leuchter eine Höhe von 18 Palmen, also, wenn man wie gewöhnlich 6 Palmen auf 1 Elle rechnet, von drei Ellen, was Baal Hatturim nach kabbalistischer Methode gar aus den Buchstaben des Wortes וְזֶה Num. 8. 3., nämlich ו=6, ז=7, ה=5, zusammen 18, herausgebracht hat. Die Breite, d. h. die Entfernung der beiden äufsersten Lampen von einander soll zwei Ellen betragen haben. Die detaillirtern Angaben über die Entfernung der einzelnen Arme und der Zierrathen von einander übergehen wir billig, da sie mit der ganz irrigen Ansicht von der Zahl und Vertheilung dieser Zierrathen selbst zusammenhängen und also auch nicht richtig seyn können. Opitz hat a. a. O. genauen Bericht darüber erstattet. Aber auch das allgemeine Gröfsenmaafs, wie es die Rabbinen bestimmen, scheint mir unrichtig. Denn der Leuchter würde dadurch eine Gröfse gehabt haben, die in gar keinem Verhältnifs zu den beiden andern neben ihm befindlichen Geräthen stünde, was um so weniger angeht, als er nicht in der Mitte derselben seinen Platz hatte, wo ein Emporragen über sie eher sich denken liefse. Das Natürlichste und Einfachste ist wohl, dafs der Leuchter gleiche Höhe mit dem ihm gegenüber stehenden Tisch hatte, und der zwischen beiden befindliche Altar über sie gleich hoch emporragte, nämlich, da er zwei Ellen maafs, um eine halbe Elle. Nimmt man nun diese Höhe des Leuchters, nämlich anderthalb Ellen auch für das Maafs der Entfernung der beiden äufsersten Lampen von einander an, so kommt ein ganz gutes Ebenmaafs heraus, und die

einzelnen Maafsverhältnisse tragen noch aufserdem dieselben Zahlen an sich, die sich auch sonst am Leuchter finden. Der Stock zerfiele dann in drei gleiche Theile von einer halben Elle; die erste halbe Elle nimmt den Raum vom Boden bis zum untersten Doppelarm ein, die zweite bis zum obersten Doppelarm, die dritte bis zur Lampe. Die Lampen sind dann jede von der andern eine Viertelelle entfernt, und eben so viel beträgt auch die Entfernung der Doppelarme von einander da, wo sie aus dem Stock herausgehen. Die dreifachen Zierrathen theilen dann wieder jeden der drei Arme auf beiden Seiten des Stocks in drei gleiche Theile, nämlich so, dafs die oberste am Ende des Arms, wo die Lampe aufgesetzt wird, sich befindet, die zweite ein Drittheil der Armlänge davon entfernt, die dritte zwischen der zweiten und dem Ort, wo der Arm aus dem Stock geht, in der Mitte, An eben diesem Ort befand sich dann wieder eine der vier dreifachen Zierrathen des Stocks. — Obgleich die Urkunde über die drei Doppelarme nichts Näheres bestimmt, so dürfen wir sie doch nicht geradlinigt uns denken, sondern wie es ohnehin das Natürlichste ist, gebogen, so dafs jeder Doppelarm einen vom Stock durchschnittenen länglichen Halbzirkel bildete, und die sieben Lampen in einer geraden Linie standen. Letzteres stellt **Fortunatus Scachus** ohne allen Grund in Abrede, er läfst die Lampen eine Pyramide bilden, deren Spitze die Lampe des Stocks ist. Allein die angegebene Richtung bestätigt nicht nur die jüdische Tradition übereinstimmend [1]), sondern auch die Abbildung des heiligen Leuchters auf dem Triumpfbogen des Titus in Rom [2]); ingleichen sprechen **Philo** und **Josephus** dafür [3]). — Ob der Leuchter so gestellt war, dafs die Lampenlinie mit der Lang- oder Breitenseite der Wohnung parallel lief, ist in

1) Von den Rabb. Zeugnissen hier nur das deutlichste des **Jarchi**: *Prodibant e latere medii stipitis hinc et inde rami sex* באלכסון *oblique protracti, et altitudinem candelabri seu medii stipitis aequantes. Ita autem e medio stipite prodibant, ut unus altero superior esset: infimus erat protractior, qui hunc excipiebat superior, brevior illo: supremus autem omnium brevissimus erat, quandoquidem apices illorum ratione altitudinis aequabant altitudinem medii calami septimi, unde sex isti prodibant rami.*

2) Vgl. **Reland** de spoliis templi Hierosol. in arcu Titiano Romae conspicuis, woraus die Abbildung in **Jahn's** Archaeologie III. entlehnt ist. Nimmer dürfen wir zwar in diesem Leuchter eine getreue Darstellung des Mosaischen suchen, ja wie mir scheint, nicht einmal des Leuchters im letzten Tempel, denn die daran befindlichen Figuren sind nichts weniger als israelitisch, sondern ächt heidnisch; wohl aber hat er doch im Allgemeinen die alte Grundgestalt.

3) **Philo** quis haer. rer. div. 3. pag. 510. sagt von den Armen ἐξισούμενοι ἀλλήλοις. **Joseph.** Antiq. 3, 6, 7.

der That eine sehr gleichgültige Sache, und doch ist darüber ein heftiger Streit unter den Rabbinen entstanden, den wir aber nicht fortzusetzen gedenken. Die etwas dunkeln Worte V. 37.: „sie (die Lampen) sollen scheinen עַל־עֵבֶר פָּנֶיהָ“ entscheiden darüber nichts. Viele jüdische Ausleger fassen den Sinn so, dafs die Flamme der drei Lampen auf beiden Seiten des Stocks gegen die mittlere Lampe, die des Stocks, gerichtet gewesen sey, diese nämlich halten sie für das פָּנִים des Leuchters, wobei sie Num. 8, 2. vergleichen. Diese Auffassung scheint, zumal wenn die weitere Angabe der Tradition, dafs die mittlere Lampe נֵר הַמַּעֲרָבִי, *i. e. lucerna occidentalis*, geheifsen, richtig ist, vor den neuern Erklärungen der fraglichen Worte durch „nach vorn zu“ (Gesenius) oder „vorwärts“ (de Wette), oder *versus plagam anteriori ejus parti oppositam* (Rosenmüller) den Vorzug zu haben. Hatte aber die mittlere Lampe wirklich die Flamme gegen Osten und waren die andern Lampen links und rechts gegen sie gerichtet, so mufs die Lampenlinie die Richtung von Süden nach Norden gehabt haben, also mit der Breitenseite der Wohnung parallel gelaufen seyn, denn im andern Falle hätten ja auch die drei Lampen links dieselbe östliche Richtung haben müssen, und also die mittlere Lampe nicht allein die östliche genannt werden können. Ueberhaupt aber scheint es annehmlicher, dafs die 7 Lampen dem Eintretenden gegenüber in einer Linie sich zeigten. — *c*) Nebengeräthe führt Exod. 25, 38. nur zweierlei an; goldene מַלְקָחַיִם und מַחְתֹּת. Das erstere Wort kommt noch Jes. 6, 6. vor, wo es ein Werkzeug ist, mit dem eine Kohle vom Altar genommen wird; die LXX haben dort λαβίς, Zange, Handhabe, hier aber übersetzen sie ἐπαρυστῆρ, was nicht Zange, sondern ein Gefäfs ist, womit Oel in die Lampen gegossen wurde. Allein der hebräische Ausdruck ist gegen diese Uebersetzung. Gesenius und de Wette haben dagegen: Lichtschneuzen, was wohl richtig seyn wird. Denn dafs an ein aus zwei verbundenen Theilen bestehendes Ganze zu denken ist, zeigt die Dualform, und dafs damit etwas angefafst wurde, das Stammwort לָקַח. Das Wort מַחְתָּה kommt von חָתָה, Feuer oder Kohlen vom Heerde nehmen, Jes. 30, 14. Spr. 6, 26. 25, 22. Die LXX geben es durch ὑποθέματα, was, obgleich es unbestimmt ist, doch darauf führt, dafs es eine Art Feuer- oder Kohlbecken war. Die Vulgata umschreibt: *ubi, quae emuncta sunt, exstinguantur*, was sich aber nicht begründen läfst. De Wette hat „Zangen,“ wobei jedoch nicht klar ist, wie dieses Werkzeug von

dem vorigen sich unterscheidet. — *d*) Das Lampenöl schreibt die Urkunde ausdrücklich vor, Exod. 27, 20. (Lev. 24, 1.), שֶׁמֶן זַיִת Olivenöl, das noch näher bezeichnet ist als זָךְ כָּתִית. Das Wort כָּתִית heifst gestofsen, wobei zu beachten, dafs die Alten, um ein möglichst reines Oel zu gewinnen, noch nicht völlig reife Oliven im Mörser zu zerstofsen pflegten, während das gewöhnliche Olivenöl durch die Presse gewonnen ward. Das auf erstere Art bereitete hatte eine mehr weifse Farbe, ingleichen bessern Geschmack und gab weniger Rauch, auch ein helleres, reineres Licht [1]). Demnach werden wir זָךְ rein nicht auf die Beschaffenheit des Oeles in der Art wie Abarbanel thut, beziehen dürfen, *ut sit per se oleum purum sine faecibus.* Es steht Ex. 30, 34 auch vom Weihrauch, wo doch von keinem Satz oder Hefen die Rede seyn kann. Vermuthlich soll dadurch bezeichnet werden, dafs das Olivenöl mit keinem andern Oel oder mit fremdartigen Bestandtheilen vermischt seyn dürfe.

III. Der Räucheraltar מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת Exod. 30, 1—10. 37, 25—28.[2]). Wie bei dem Tisch müssen wir auch hier zuerst den Altar selbst, sodann das Räucherwerk betrachten, das auf ihm angezündet ward. *a*) Der Altar war ein Gestell von Sittimholz, viereckt, zwei Ellen in der Höhe und eine Elle im Quadrat, mit Gold überzogen, in der Mitte von einem massiv goldenen Kranz umschlungen, unterhalb welchem an den vier Ecken des Altars die goldenen Rinken angebracht waren, durch welche die Tragstangen gesteckt wurden. Ueber alles diefs ist schon bei den vorigen Geräthen das Nöthige bemerkt worden. Nur zwei besondere Bestimmungen bedürfen noch der nähern Erörterung. Die Urkunde schreibt diesem Altar nämlich ein גַּג zu, worunter mehrere Archäologen ein Rost verstanden [3]), veranlafst durch die Ueber-

1) Rosenmüller altes und neues Morgenland II, S. 112. Celsius Hierobat. II, pag. 349. Jarchi in Lev. 24, 1. — Talmud Babyl. tract menach. 8, 4.: *Tres sunt olivarum species et quaelibet tres olei species profert. Harum prima species in cacumine oleae colligitur, contunditur et in canistrum conjicitur haec prima est species olei. Quum eas presserit trabe haec secunda est. Denuo si contuderit et oneraverit, haec tertia est. Primum oleum est pro candelabro, reliqua duo pro muneribus.* — Abarbanel in Exod. 27, 20. *Et sit contusum, ut oliva contusione contundatur, atque oleum, quod prima gutta pura inde egreditur, est decens ad illuminandum candelabrum, quia oleum purum perfecte illuminat.* Vgl. noch Plin. hist. nat. 15, 7.

2) Joh. ab Hamm Exercitt. philol. de ara interiore ejusque mysterio. Herborn 1715. — D. Jertmann de altari suffitus. Witteb. 1699.

3) Vgl. Carpzov Appar. crit. Antiq. pag. 272 sq.

setzung der Vulgata durch *craticula*, was wohl von dem ἐσχάρα der LXX herrührt. Obwohl ἐσχάρα nicht geradezu Rost heifst, so verbanden doch die LXX jedenfalls diesen Sinn damit, da sie mit demselben Worte auch מִכְבָּר Gitter, Netz übersetzen. Exod. 27, 4. 35, 16. 39, 39. Allein diese Erklärung ist überhaupt ganz unrichtig. Dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäfs ist גַּג das platte Dach des morgenländischen Hauses, das ringsum von einer Brustwehr umgeben oder damit eingefafst seyn mufste. Deut. 22, 8. Diese Brustwehr war übrigens ziemlich nieder, denn man konnte leicht über sie steigen und eine ganze Strafse entlang auf den Dächern gehen [1]. Aehnlich war nun die Oberfläche des Räucheraltars beschaffen; sie war platt, hatte aber einen Rand ringsum [2], der das sonst so leicht mögliche Herunterfallen der Kohlen oder des Räucherwerks verhinderte. Ein Rost oder Netz hingegen würde nicht nur unnöthig gewesen seyn, da auf diesem Altar kein Holz verbrannt wurde, sondern Kohlen, und das so heilige Räucherwerk hätte dann sehr leicht durch das Netz auf den Boden fallen können, wäre also nutzlos verloren gegangen. — Die zweite besondere Vorrichtung, die an den bisherigen Geräthen noch nicht vorgekommen, aber an diesem wie an dem Brandopferaltar sich befand, sind die קַרְנֹת, wörtlich **Hörner**. Die Rabbinen stellen sich darunter viereckte Pföstchen vor, die oben an den vier Ecken des Altars standen; an dem sehr grofsen Brandopferaltar des zweiten Tempels sollen sie gar Würfel von einer Elle im Umfang gewesen seyn [3]. **Lundius** giebt dem Räucheraltar längliche viereckte Pföstchen [4]. Diese sucht man durch die Behauptung zu rechtfertigen, der Name קַרְנֹת rühre nicht von der Aehnlichkeit der Gestalt her, sondern von der Dicke und Stärke, deren Bild das Horn sey. Andere ziehen nach **Villalpands** Vorgang die Pyramidal- oder Obeliskenform vor, weil קֶרֶן auch Strahl heifse, Hab. 3, 4., und die Obelisken Sonnenstrahlen vorstellten [5]. Allein es fragt sich überhaupt, warum soll man von der natürlichen Form

1) **Warnekros** hebr. Alterthümer S. 31. **Winer** Realwörterbuch s. v. Dach. S. 284.

2) J. **ab Hamm** l. c. *Planum similitudine sumta a domibus Orientalium, quarum tecta plana erant, craticula autem Hebraeis dicitur* מִכְבָּר.

3) **Cramer** de Ara exteriori cp. 5.

4) **Lundius** Jüdische Heiligthümer S. 172.

5) **Carpzov** Appar. cr. Ant. pag. 274.

der Hörner abgehen? Wenn der Sonne oder dem Monde Hörner zugeschrieben werden, so geschieht diefs jedenfalls bildlicher Weise, und man hat dann nicht das Recht, auf jeden andern Gegenstand, dem auch Hörner beigelegt werden, diese bildliche Bedeutung überzutragen. Die קְרָנֹת waren an beiden Altären keine Vorrichtungen, die in der Form der Altäre selbst oder in irgend einer Aeufserlichkeit nothwendig begründet gewesen wären; sie dienten allein dazu, das Opferblut daran zu sprengen oder von den Asyl Suchenden angefafst zu werden [1]), sie waren demnach Zeichen, Symbole. Wenn aber durch ein äufseres Zeichen auf das, was in dem Begriff: Horn liegt, hingewiesen werden sollte, so konnte diefs doch nicht durch ein Ding geschehen, das einem Horne gar nicht entfernt ähnlich sieht, durch ein viereckigt Pföstchen oder eine Pyramide, sondern durch etwas, das jeder alsbald für ein Horn erkennen mufste. Auch heidnische Altäre hatten an den Ecken Hörner, über deren, wirklichen Hörnern nachgebildete Gestalt die Darstellungen auf Münzen nicht zweifeln lassen [2]). Die Worte des Josephus von dem Altar des Tempels κερατοειδεῖς προανέχων γωνίας [3]) deuten gleichfalls auf wirkliche Hörnergestalt. Mit Recht hat diese letztere Spencer vertheidigt, und der ihm sonst so eifrig widersprechende Witsius ist ihm auf seinen Abbildungen gefolgt [4]). Ob aber nun Stier- oder Bockshörner das Muster waren, läfst sich nicht bestimmen, doch ist ersteres wahrscheinlicher. Wenn der Text V. 2. sich ausdrückt: וְאֶת־מִמֶּנּוּ קַרְנֹתָיו, so ist damit einerseits gesagt, dafs die Hörner von demselben Stoff wie der Altar selbst, von Holz und mit Gold überzogen waren, also keine wirklichen Hörner, andrerseits dafs sie nicht konnten weggenommen werden [5]). — *b*) Das Räucherwerk, Exod. 30, 34—38. [6]), קְטֹרֶת bestand aus vier Ingredienzen, die mit einander und im Allgemeinen סַמִּים, d. i.

1) Man hat aus Ps. 118, 27. schliefsen wollen, die Hörner hätten dazu gedient, die Opferthiere daran festzubinden. Allein in die Wohnung, wo der Räucheraltar stand, kam ja nie ein Opferthier. Die falsche Auslegung der Psalmstelle hat schon Spencer abgewiesen. Vgl. auch de Wette zur Stelle.

2) Spencer de leg. Hebr. rit. III, 1, 4.

3) Joseph. Bell. Jud. V, 5, 6.

4) Witsius Miscell. sacr. pag. 412.

5) Carpzov Appar. cr. Ant. l. c.

6) Meier de suffitu (bei Ugolini Thes. Ant. XI.). Rosenmüller altes und neues Morgenland II, S. 128 fg.

Wohlgerüche, wohlriechende Sachen (die LXX ἡδύσματα, die Vulgata *aromata*, ebenso die andern alten Uebersetzungen) genannt werden, was wegen der fraglichen Beschaffenheit der einzelnen Ingredienzen sehr zu beachten ist. Das erste Ingredienz ist נָטָף, d. i. Tropfen, dann wohlriechendes Harz. Die Rabbinen verstehen darunter Balsam, aber unrichtig, denn diesen bezeichnet der biblische Sprachgebrauch durch צְרִי, Gen. 37. 25. 43, 11. Jer. 8, 22. 46, 11. Die LXX und Philo haben στακτή, so auch die andern alten Uebersetzungen. Diefs bedeutet nun entweder den geprefsten und getrockneten Saft der sehr wohlriechenden Myrrhe [1], oder eine Art des Storax-Gummi, der geröstet wurde wie der Weihrauch. Für letztern hat sich Rosenmüller entschieden [2]. — Das zweite Ingredienz ist שְׁחֵלֶת, welches nur hier beim Räucherwerk vorkommt, die LXX durch ὄνυξ übersetzen, und nach den Neuern eine Muschelgattung, nämlich Seenagel seyn soll, der von den Arabischen Aerzten öfter *unguis odoratus* genannt werde. An sich hat aber dieser Seenagel nichts weniger als einen angenehmen Geruch, nur in der Mischung mit anderem wohlriechenden Räucherwerk giebt er diesem Kraft und Dauer [3]. Allein so richtig es seyn mag, dafs man sich des Seenagels als Ingredienz bei Räucherwerk bediente, so ist doch hier mehreres sehr bestimmt dagegen. Sicher gebrauchte man zu dem heiligen Räucherwerk Jehova's, zumal wenn man dessen Bedeutung erwägt, keine an und für sich übelriechende Substanz, und aufserdem heifsen sämmtliche Ingredienzen, wie bemerkt, „Wohlgerüche." Sodann sind die andern Ingredienzen alle dem Pflanzenreich entlehnt, welches überhaupt als das Reich der Wohlgerüche von dem Orientalen, wie wir sehen werden, betrachtet wird. Endlich spricht für einen Pflanzenstoff auch die Verwandtschaft des hebräischen Worts mit dem Syrischen ܢܛܦ *destillare*, thränen, schwitzen [4], so dafs es wie נָטָף eine Art Harz wäre. Für einen Pflanzenstoff erklären sich auch die bedeutendsten jüdischen Ausleger, wie Jarchi, Kimchi, R. Elias und Andere [5]. Was

1) Dioscorid. mater. med. 1, 74.: στακτὴ καλεῖται πρόσφατου σμύρνης τὸ λιπαρὸν κ τ λ. Plin. hist. nat. 13, 12.

2) Rosenmüller biblische Naturgeschichte I, S. 163.

3) Rosenmüller biblische Naturgeschichte II, S. 454 fg.

4) Geddes bei Vater im Commentar über den Pentateuch zu Exod. 30, 34. II, S. 140. Gesenius im Wörterbuch u. d. W.

5) So sagt Jarchi: שחלת *radix aromatica laevis et lucida, ut unguis, unde est quod lingua Mischnae* צפורן, *i. e. unguis vocatur.*

es aber für ein Pflanzenstoff war, läſst sich nicht wohl bestimmen. Bochart denkt an Bdellium, weil Dioskorides diesem einen guten und dem Onyx etwas ähnlichen Geruch zuschreibt, und Demokrates und Galenus sich des Ausdrucks *βδέλλα ὄνυξ* bedienen [1]). — Das dritte Ingredienz ist חֶלְבְּנָה (die LXX *χαλβάνη* die Vulgata *galbanum*), eine Art Harz, das aus einer in Arabien, Abyssinien und Syrien wachsenden Staude flieſst, wenn man Einschnitte in sie macht. Daſs es ein Pflanzenstoff ist, wird einstimmig zugegeben, allein der Geruch selbst soll „scharf und bitterlich" seyn, und wenn es angezündet wird, einen „übelriechenden Qualm" geben, ja die Rabbinen vergleichen es mit dem Teufelsdreck; nur in der Mischung mit wohlriechenden Substanzen soll es „dienen den Wohlgeruch zu verstärken und länger zu erhalten," sonst aber, für sich allein, Schlangen vertreiben, die Bienen zum Ausfliegen nöthigen u. s. w. [2]). Nimmer aber kann ich mich überzeugen, daſs dieſs alles dem hier gemeinten Ingredienz gelten darf. Wie kann eine Substanz rein und heilig genannt werden (V. 35.) und einen Bestandtheil des Räucherwerks Jehova's ausmachen, vor deren Geruch Menschen und Thiere fliehen? War gar auch die zweite Substanz übelriechend, wie man behauptet, so würde, da nicht etwa nur eine kleine Zuthat zu dem ganzen Räucherwerk kam, sondern die Hälfte der Substanzen übeln Geruch gehabt hätte, das Ganze auch jedenfalls keinen guten Geruch verbreitet haben, denn die üblen Substanzen riechen immer viel stärker, als die guten. Ja es steht hier bei חֶלְבְּנָה noch ausdrücklich סַמִּים, was, wenn auch Genitiv (wie es die LXX und die Vulgata fassen), doch jedenfalls, wie de Wette es nimmt, erklärende Apposition ist. Auch Sir. 24, 15. wird *χαλβάνη* unter den Substanzen aufgeführt, die *ἀρωμάτων ὀσμὴν* und *εὐωδίαν* haben, was um so mehr zu beachten ist, als dort nicht vom Ganzen des Räucherwerks als einer Mischung, sondern von den Ingredienzen einzeln für sich die Rede ist. — Das vierte Ingredienz ist לְבֹנָה, nach der übereinstimmenden Erklärung aller Uebersetzungen und Ausleger der eigentlich sogenannte Weihrauch, *thus*, *λίβανος* oder *λιβανωτός*, dessen Vaterland

1) Bochart Hieroz. II. 5, 20. pag. 803 seq. Dioscorid. l. c. 1, 81.: *βδέλλιον δάκρυον ἐστὶ δένδρου σαρακηνικοῦ εὐωδὲς ἐν τῇ θυμιάσει ἐοικὸς ὄνυχι.*

2) Vgl. die Stellen aus der Gemara bei Meier a. a. O. und Rosenmüller biblische Naturgeschichte I, S. 151.

Arabien, daher sein Name *odor Arabicus* [1]. Das hebräische Wort kommt von לָבַן weiſs seyn, denn der ächte und beste Weihrauch hat eine glänzend weiſse Farbe [2]. Bis jetzt kennt man übrigens noch nicht genau und sicher den Baum, aus dessen Harz die Alten den Weihrauch bereiteten [3]. Das hier beigegebene זַכָּה rein, bezeichnet wohl die beste Gattung, nämlich die glänzend weiſse. — Ueber die Zubereitung des ganzen Räucherwerks giebt der Text die Bestimmung בַּד בְּבַד יִהְיֶה, was die LXX durch: ἴσον ἴσῳ ἔσται, übersetzen, die Vulgata durch: *aequalis ponderis erunt omnia.* So auch Jonathan, Onkelos, Jarchi und andere Rabbinen. Wohl mag von jedem Ingredienz gleich viel genommen worden seyn, dieſs ist sehr wahrscheinlich, allein בַּד heiſst nicht „gleich," sondern „allein," abgesondert. Der Sinn wäre also: jedes Ingredienz solle für sich zuerst zubereitet, klein gemacht und dann erst gemischt werden, weil vielleicht nicht jedes sich auf gleiche Weise zerstoſsen lieſs. So Abarbanel, dem Rosenmüller folgt. Die Mischung selbst heiſst מַעֲשֵׂה רוֹקֵחַ, was auf eine künstliche, nicht jedem mögliche oder bekannte Zubereitung hindeutet. — Dem Ganzen des Räucherwerks schreibt die Urkunde noch eine dreifache Beschaffenheit zu, es soll seyn: מְמֻלָּח טָהוֹר קֹדֶשׁ. Ganz unrichtig übersetzen die LXX das מְמֻלָּח durch μεμιγμένον, die Vulgata durch *diligenter mixtum*, mit welcher Auffassung selbst einige Rabbinen übereinstimmen. Die erste und eigentliche Bedeutung, welche zu verlassen man hier gar keinen Grund hat, ist „gesalzen." Gezwungen erklärt Abarbanel: so klein wie Salz gestoſsen. Das Salz kam jedoch nicht als ein weiteres Ingredienz und in gleichem Quantum zu dem Räucherwerk, sondern ist als eine dem Ganzen aus besondern und zwar symbolischen Gründen zukommende Nebensache zu betrachten. Ueber die Gattung des Salzes wollen wir die Rabbinen streiten lassen. Die zweite Eigenschaft טָהוֹר, d. i. rein, zieht Michaelis gewaltsam zur ersten und übersetzt *salitum pure*, weil die Aegypter und Juden reines und unreines Salz gehabt.

1) Dioscorides l. c. 1, 82. Niebuhr Reise nach Arabien I, S. 143. 282. 286. — Plaut. mil. glor. 2, 4.

2) Plin. hist. nat 12, 14. 32. *Autumno legitur ab aestivo partu; hoc purissimum, candidum.* Theophrast. hist. plant. 9, 4.: καὶ τὸν μὲν ἐπὶ τῶν ψιάθων λιβανωτὸν εἶναι καὶ καθαρὸν καὶ διαφανῆ, τὸν δ' ἐπὶ τῆς γῆς ἧττον. Vgl. Celsius Hierobot. I, pag. 231.

3) Rosenmüller biblische Naturgeschichte I, S. 153 fg. und in den Scholien z. St.

Dann müfste man auch noch das folgende Wort dazu ziehen, was nimmer angeht, es soll damit vielmehr das Unvermischtseyn des Räucherwerks angedeutet werden, wie auch die Griechen καθαρὸς gebrauchen. So nimmt es auch der Talmud [1]). Das Räucherwerk durfte also keine weitern, als die vier Ingredienzen, überhaupt keine fremdartigen Bestandtheile haben. Um so auffallender ist es aber, dafs das Ganze in spätern Zeiten, der jüdischen Tradition zufolge, aus noch weitern sieben, und nach Josephus gar noch aus dreizehn weitern Ingredienzen soll zusammengesetzt worden seyn [2]). Die dritte Eigenschaft קֹדֶשׁ heilig bezieht Meier a. a. O. irrig darauf, dafs das Räucherwerk nach dem Zeugnifs der Rabbinen an einem heiligen Ort hätte zubereitet werden müssen. Der Text selbst erläutert V. 37. 38. diese Bestimmung. Es durfte nämlich diefs Räucherwerk nicht nachgemacht und im Privatleben gebraucht werden, es war ein geweihtes, nur für den Dienst Jehova's bestimmtes.

§. 2.

Bedeutung des Schaubrodtisches.

Bei der Deutung dieses heiligen Geräthes müssen wir vor allem das Brod von dem Tische trennen, und, da natürlicher Weise das Brod nicht um des Tisches willen, sondern umgekehrt der Tisch um des Brodes willen da ist, von dem Brod ausgehen.

I. Das Brod führt den Namen לֶחֶם הַפָּנִים, d. i. Brod des Angesichts. Exod. 25, 30. 35, 13. 39, 36. 1 Sam. 21, 6. 1 Kön. 7, 48. 2 Chron. 4, 19. Diefs wird allgemein so verstanden, als solle das Brod vor dem Angesicht Gottes, d. h. vor Gott liegen [3]), und zwar, um entweder, wie die Meisten wollen, von Gott, der im Heiligen wohne und insbesondere im Allerheiligen seinen Thron habe, oder, wie Einige glauben, von den Menschen angeschaut zu werden. Daher auch die Luthersche Uebersetzung: Schaubrod. Die erstere Auffassung sieht dann wieder entweder eine Art Opfer oder Darbringung darin, ein Zeichen der

1) Tract. Kerikuth 78.

2) Eine vollständige Aufzählung derselben findet sich bei Meier a. a. O.

3) Die Erklärung einiger Rabbinen, worunter selbst Jarchi, Abarbanel, Maimonides, welch letzterer (Tamid. 5, 9.) sie so ausspricht: *Erat unaquaeque placenta figurae quadratae, nam inde factum, ut diceretur panis facierum, quod ei multae quasi facies erant*, verdient kaum Erwähnung. Wie hätte dann auch der Tisch selbst שֻׁלְחַן הַפָּנִים Num. 4, 7. heifsen können?

Dankbarkeit für das tägliche Brod, d. h. den täglichen Lebensunterhalt, auf welches Zeichen Gott wohlgefällig von seinem Thron im Allerheiligen herabblicke; oder sie erklärt das Schaubrod für ein Schauessen Gottes, für Speise Jehova's, als des Königes in Israel, dessen Pallast mit den nothwendigen Lebensbedürfnissen habe versehen seyn müssen. So schon Spencer und nach ihm Hefs, der diefs Brod geradezu „Tafelbrod" nennt; auch Paulus betrachtet es als „die Natural-Lieferung für den Nationalkönig" [1]. Die zweite Auffassung versteht unter dem Schaubrod ein solches, das von dem Volk als ein Zeichen der göttlichen Fürsorge für seine Lebensbedürfnisse angeschaut werden sollte zur dankbaren Erinnerung an den, dem es sein täglich Brod zu verdanken habe. So Lightfoot und besonders Carpzow [2]. — Gegen diese ganze Erklärungsweise sprechen aber die deutlichsten und bestimmtesten Gründe, so dafs es höchst auffallend ist, wie sie so lange unangefochten bestehen konnte. Aber eben deshalb dürfen wir es nicht verschmähen, diese Gründe nach einander aufzuführen. Es ist fürs erste ganz unstatthaft, הַפָּנִים ohne weiteres in dem Sinn von *coram* oder *in conspectu et praesentia* zu verstehen, als hiefse das Brod לֶחֶם לִפְנֵי יְהוָה. Denn gleich in der ersten Stelle, wo dieses Brodes Erwähnung geschieht, Exod. 25, 30., wird nach der Beschreibung des heiligen Tisches gesagt: „und lege auf den Tisch לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי beständig." Was die gewöhnliche Erklärung durch פָּנִים bezeichnet glaubt, drückt hier das noch ausdrücklich beigefügte לְפָנַי aus, פָּנִים mufs also nothwendig anders als nur präpositionell genommen werden. Dasselbe folgt auch aus der Benennung des Tisches שֻׁלְחַן הַפָּנִים, Num. 4, 7. Wenn diefs nur hiefse: der Tisch, der vor Jehova steht, so müfste auch der Leuchter, insbesondere aber der Räucheraltar, der in der Mitte zwischen dem Leuchter und Tisch, also auch unmittelbar vor dem Thron, d. i. vor Jehova stand, dieselbe Benennung nämlich מִזְבַּח הַפָּנִים führen können; nirgends jedoch heifst er so, wohl aber wird von ihm gesagt: מִזְבַּח אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה,

1) Spencer de leg. Hebr. rit. I, dissert. de theocr. Jud. 5, 1. — Hefs Geschichte Mose's I, S. 370. — Paulus des Ap. Paulus Ermahnungsschreiben an die Hebräer-Christen S. 99.

2) Lightfoot Opp. I, pag. 183.: *Quia continue coram Deo erant expositae, ostendebantque commeatum Israelis a Deo et coram Deo esse.* — Carpzov Appar. cr. Ant. pag. 278. nennt die Brode garadezu *panes memoriales* und sagt 281: *symbolum erat instructa haec mensa providentiae divinae, huic populo advigilantis et de victu prospicientis.*

Lev. 16, 18., woraus am besten erhellt, wie die Urkunde sich ausdrückt, wenn sie das bezeichnen will, was man irriger Weise durch הַפָּנִים bezeichnet glaubt. Gerade weil הַפָּנִים nur dem Tisch und seinem Brod zugeschrieben wird, darf es nicht in einem Sinn aufgefaſst werden, der auch von den andern Geräthen eben so gut gelten könnte, nicht also bloſs präpositionell, sondern selbstständig. Fürs zweite läſst sich, auch abgesehen von diesen sprachlichen Gründen, aus der Sache selbst das Unstatthafte der gewöhnlichen Auffassung, wie sie immer modificirt seyn mag, darthun. Denn wenn das Brod von Gott als ein Opfer und Zeichen der Dankbarkeit des Volkes soll angeschaut worden seyn, und deshalb das Prädikat הַפָּנִים erhalten haben, so fragt sich, warum kommt dieſs Prädikat nur dem Tisch und nicht auch dem Räucheraltar zu, da ja das לִפְנֵי יְהוָֹה angezündete Räucherwerk noch viel mehr als ein Opfer betrachtet wurde, auch der Altar selbst nicht minder wohlgefällig in den Augen Gottes war, als der Tisch. Die Auffassung des Brodes ferner als „Tafelbrod“ oder „Naturallieferung“ für Jehova bedarf nach frühern Erörterungen keine Wiederlegung mehr; sie bürdet dem Mosaismus einen grob-fleischlichen Anthropomorphismus auf, wie er kaum im finstersten Heidenthum sich findet. Und was wäre das auch für eine imponirende Königstafel, auf der nichts steht als trocken Brod, wie auf dem Tisch des Aermsten im Volk? Die dritte Auffassung endlich, welche in dem Brod ein Erinnerungszeichen an die göttliche Vorsehung für das Volk erblickt, ist deshalb nicht haltbar, weil der Tisch im Innern der Wohnung stand, die ganz verhüllt und nur den Priestern zugänglich war. Wie konnte das Brod in diesem Sinne Schaubrod heiſsen, wenn es das Volk doch gar nicht zu schauen bekam? wie konnte es ein Erinnerungszeichen für das Volk seyn, wenn es stets verdeckt und unsichtbar war? Dazu kommt noch, daſs die Wohnung ein Bild des Himmels war; was sollte hier ein Erinnerungszeichen an das die tägliche leibliche Nahrung repräsentirende Brod und an die dasselbe verleihende Providenz? Nimmer wird man, so lange nicht jene sprachwidrige Erklärung des הַפָּנִים durch *coram* aufgegeben wird, durch irgend eine Modification der Auffassung auf eine erträgliche, in den ganzen Zusammenhang der Symbole des Heiligthums passende Bedeutung des Schaubrodes geführt werden. Es muſs dieser Ausdruck, was ohnehin an sich schon das natürlichste und einfachste ist, selbstständig und substantive genommen werden, dann lösen sich alle Schwierigkeiten leicht.

Darin stimmen Alle überein, dafs unter הַפָּנִים das Angesicht Gottes zu verstehen ist; demnach ist der Ausdruck לֶחֶם פָּנִים ganz analog dem מַלְאַךְ פָּנִים, Jes. 63, 9., über dessen Sinn und Bedeutung Exod. 33, 14. 15. vgl. mit Deut. 4, 37. Aufschlufs giebt. Dort begehrt Mose zu wissen: wer mit ihm das Volk führen und leiten werde, worauf ihm Jehova antwortet: „Mein Angesicht wird mitziehen;“ Mose spricht dann: „Wenn nicht dein Angesicht mitzieht, so lafs uns nicht von hier hinaufgehen.“ Statt dessen heifst es nun Exod. 23, 20 fg.: „ich sende meinen Engel vor dir her, dich zu bewahren auf dem Wege,“ und es wird noch hinzugefügt: „mein Name ist in ihm,“ dem Engel. Dieser Engel heifst Jes. 63, 9. geradezu: der Engel des Angesichts. Folglich ist „Name“ hier synonym mit „Angesicht.“ Das Gemeinsame dieser beiden Begriffe, vermöge dessen sie Synonyma seyn können, besteht darin, dafs durch beide die Sache, welcher sie zugehören, kenntlich wird, ihr Wesen nach Aufsen sich zu erkennen giebt, d. h. sich offenbart. Der Name Gottes ist, wie wir bereits schon öfter bemerkt haben, Er selbst, aber insofern er sich offenbart; das Angesicht ist das, worin sich das Wesen eines Menschen kund thut und seine individuelle Persönlichkeit zu erkennen giebt. Wie „Name“ daher für „Er“ oder Er selbst, so steht „Angesicht“ für „Person,“ z. B. in der behannten Redensart: das *Angesicht ansehen*, für: die Person *ansehen*. Das Angesicht Gottes ist darum gleichfalls Er selbst, aber insofern er sich zu erkennen giebt und geschaut werden kann. Das „Brod des Angesichts“ ist demnach dasjenige Brod, durch welches Gott geschaut wird, d. h. mit dessen Genufs das Schauen Gottes verbunden ist, oder durch dessen Genufs man zum Schauen Gottes gelangt. Daraus folgt aber unmittelbar, dafs wir „Brod“ nicht im eigentlichen Sinn, als Nahrungsmittel fürs leibliche Leben zu fassen haben, sondern als geistiges Nahrungsmittel, als ein Mittel, dasjenige Leben zu fördern und zu erhalten, welches im Schauen des Angesichtes Gottes besteht. Demnach ist Brod hier Symbol, und steht, wie so häufig in allen Sprachen für Leben und Lebensmittel überhaupt (Gen. 3, 19. Hiob 15, 23. Spr. 6, 9. 23, 3. 31, 27. 1 Kön. 5, 2.), vermöge des Zusatzes הַפָּנִים aber wird es Symbol eines höhern als des physischen Lebens, es ist, da es auf dem Tisch im nachbildlichen Himmel liegt, Himmelsbrod; die davon essen und sich daran sättigen, schauen das Angesicht Gottes, d. h. sie befinden sich im Genufs des seeligen, himmlischen Lebens, sie haben

die höchste Stufe des geschöpflichen Lebens erreicht. Zur Erläuterung dient Ps. 17, 15.: „Ich werde in Gerechtigkeit schauen dein Angesicht, und mich sättigen beim Erwachen an deinem Bilde," wozu de Wette bemerkt: „Offenbar ist von dem Anschauen Gottes in der ewigen Seeligkeit die Rede, wie Kimchi und die alten Ausleger annehmen," und zum zweiten Versglied: „Diefs kann schlechterdings weder von dem figürlichen Anblicke des gnädigen Antlitzes Jehova's, noch auch vom Erscheinen im Tempel verstanden werden, sättigen läfst sich nur von einem wirklichen Schauen denken. Noch mehr spricht בְהָקִיץ für die alte Erklärung; es ist gezwungen, wenn man es vom täglichen Erwachen aus dem Schlafe oder vom Erwachen aus dem Unglück versteht; es ist das Erwachen zu einem andern Leben gemeint" *). Man beachte wohl, wie hier „Schauen" und „Sättigen" parallel stehen; diese innere Verwandtschaft beider Begriffe zeigt auch die Vergleichung mit Num. 12, 8., wo das, was in der Psalmstelle Sättigen heifst, Schauen genannt wird. In dem Brod des Angesichts oder Schaubrod treten eben diese beiden Begriffe des Essens oder des Sättigens und des Angesichts oder des Schauens zusammen. Aehnlich sagt Ps. 16, 11.: „Sättigung der Freuden ist bei deinem Angesicht," wo Sättigung nicht ganz allgemein und unbestimmt für Fülle oder volles Maafs steht, sondern durch die Verbindung mit שְׂמָחוֹת auf die Freuden der Tafel, von denen letzteres Wort besonders gebraucht wird, hinweist. Wer das Angesicht Gottes schaut, der wird dadurch nichr nur geistig gesättiget, sondern diese Sättigung ist zugleich Genufs der höchsten Freude und Wonne. Daher Apg. 2, 28.: „Du hast mir kund gethan die Wege des Lebens; du wirst mich erfüllen mit Wonne bei deinem Angesicht." Auch hier steht „Leben" parallel der Wonne, welche im Schauen des göttlichen Angesichts besteht. Offb. 22, 2—4. wird das himmlische Jerusalem beschrieben und nach Erwähnung des Baumes und des Wassers „des Lebens," ingleichen des Thrones Gottes, wird der seelige Zustand oder die höchste Lebensstufe der Diener Gottes, die sich daselbst befinden, darein gesetzt, dafs sie „Sein Angesicht schauen." Das seelige Leben der Kinder Gottes besteht nach 1 Joh. 3, 2. darin, dafs sie „Ihn schauen werden, wie er ist," und auch 1 Kor. 13, 12. wird verheifsen, dafs wir im ewigen Leben zum Schauen „von Angesicht zu Angesicht" gelan-

*) de Wette Commentar über die Psalmen z. St. S. 205 fg.

gen. Vgl. auch Matth. 5, 8. Von den Engeln, die als solche auf der höchsten Lebensstufe und in der nächsten Lebensverbindung mit Gott stehen, wird Matth. 18, 10. gesagt: „sie sehen im Himmel allezeit das Angesicht meines himmlischen Vaters.“ Vgl. Luk. 1, 19. *). Endlich ist für diese Ideenverbindung auch zu beachten, daſs der eingeborne Sohn Gottes ebenso das „Bild Gottes,“ ja das Angesicht Gottes (Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4. und 6.), als „das Brod des Lebens“ heiſst, daſs er selbst das Himmelsbrod ist und es zu essen giebt. Joh. 6, 51., daſs das, was er dort sagt: „So jemand von diesem Brod isset, der wird leben in Ewigkeit,“ kurz vorher V. 40. ausgedrückt ist: „Jeder, der den Sohn schauet, soll das ewige Leben haben.“ Aus dem Allen wird zur Genüge erhellen, in welchem Zusammenhang nach biblischen Vorstellungen die Begriffe „B r o d“ und „A n g e s i c h t“ stehen, und warum eben nur dem Brod und seinem Tisch, und sonst keinem andern Geräthe des Heiligthums das Prädikat פָּנִים zukommt und eigen ist.

Das „Brod des Angesichts,“ das auf dem Tisch im Heiligthum liegt; ist aber ein z w ö l f f a c h e s, es besteht aus zwölf einzelnen Broden oder Kuchen, die mit einander Ein Ganzes bilden und schlechthin לֶחֶם heiſsen. Es versteht sich von selbst, daſs dieſs in der genauesten Beziehung zum Wesen und zur Bedeutung dieses Brodes stehen muſs, und es wird hier recht sichtbar, daſs P h i l o und J o s e p h u s bei ihren Deutungen der Cultsymbole nicht einmal den hebräischen Text vor sich hatten; denn wie wäre es sonst möglich gewesen, das לֶחֶם הַפָּנִים auf die zwölf Zeichen des Thierkreises oder die zwölf Monate des Jahrs zu beziehen? Was haben diese mit dem „Angesicht Gottes“ zu thun? Mit Recht beziehen die christlichen Theologen die Zwölfzahl der Brode auf die Zwölfzahl der Stämme Israels, ganz analog den zwölf Edelsteinen des hohenpriesterlichen Pectorale's, auf deren jedem ausdrücklich noch der Name eines Stammes eingravirt war (Exod. 28, 21.). Die Zwölf hat sich uns oben als die Signatur des Bundesvolkes erwiesen (siehe oben S. 205.) Das Schaubrod ist also

*) Nach jener oft erwähnten Uebertragung der göttlichen und himmlischen Verhältnisse auf die der Herrscher und Könige auf Erden wird auch von denen, die dem Könige am nächsten, also auch am höchsten stehen, und sich seines unmittelbaren Umgangs und einer genauen Verbindung mit ihm erfreuen, gesagt: רֹאֵי פְּנֵי הַמֶּלֶךְ, „die das Angesicht des Königs schauen.“ Jer. 52, 25. (die LXX οἱ ἐν προςώπῳ τοῦ βασίλεως) 2 Kön. 25, 19. (οἱ ὁρῶντες τὸ πρόςωπον τοῦ βασ.) Esth. 1, 14. (οἱ ἐγγὺς τοῦ βασιλ.)

Brod für das Bundesvolk, als Brod des Angesichts ist es nicht Brod für Alle, sondern für die, welche mit Jehova verbunden sind. Der Begriff „Angesicht" tritt also hier in eine nähere Beziehung zu dem Begriff des Bundes mit Gott. Dieselbe Beziehung zeigt sich deutlich auch darin, dafs der „Engel des Angesichts" Jes. 63, 9. bei Mal. 3, 1. der „Engel des Bundes" heifst. Das Mitziehen des Angesichtes Gottes, das Vorangeben desselben in der Wüste bis zum gelobten Lande war zugleich Zeichen und Bewährung der Auserwählung und des Bundes. Das Schaubrod ist daher zugleich Bundesbrod. Das Wesen und Ziel des Bundes aber war, dafs die, die desselben gewürdigt sind, sollten vermöge des Gesetzes, das auch selber der Bund heifst, gerecht und heilig werden; bei den Rabbinen führt daher der Engel des Angesichts auch den Namen Engel des Gesetzes *). Diejenigen also, an welchen das Ziel des Bundes erreicht ist, sind die Heiligen und Gerechten, sie sind es daher auch, welche des göttlichen Lebens als solche theilhaftig werden, welche „in Gerechtigkeit Sein Angesicht schauen, sich an Seinem Bilde sättigen und mit Freuden Seines Angesichts erfüllt werden sollen" (Ps. 17, 15. 16, 11.). Darum sollten denn auch in dem symbolischen Cultus nur diejenigen aus dem Bundesvolk von dem Angesichtsbrod essen, welche geradezu „die Heiligen" hiefsen, und als solche durch ihre weifse Kleidung bezeichnet waren, die Priester. Ihr Bundesverhältnifs zu Jehova war ein engeres oder näheres, als das des ganzen Volkes; auch lag es in der Natur der Sache, dafs nur diese Auserwählten aus dem auserwählten Volke, welche das Innere der Wohnung, den symbolischen Himmel betreten durften, das symbolische Himmelsbrod zu essen hatten. Sehr natürlich war es denn auch nach dem Bisherigen, dafs das Brod des Bundes auch am Tag des Bundes, am Sabbath (Exod. 31, 16. 17.) gegessen wurde; der Sabbath ist eine Feier- und Festzeit, an welcher man dem Herrn lebt, also, nach Mosaischen Vorstellungen, auch eine Zeit der Freude und Wonne. Ueber das Essen selber als symbolische Handlung weiter unten.

Das Brod des Angesichts war ungesäuert, und die jüdische Tradition bemerkt, wie wir gehört haben, ausdrücklich, dafs von demselben auch das geringste Theilchen Sauerteig entfernt gehalten werden mufste. Den Grund dieser Bestimmung giebt uns der gewöhnliche Name der ungesäuerten Brode an. Sie heifsen מצות,

*) Eisenmenger Entdecktes Judenthum. II, S. 396.

welches, wie **Bochart** erwiesen, nicht von מצץ oder מצה aus- oder zusammendrücken kommt, sondern vom Arabischen مَصْمَاص, das dieselben Stammbuchstaben hat, und so viel ist als حالص *purum, sincerum* [1]). Ungesäuerte Brode sind also reine Brode, daher im Griechischen statt ἄζυμοι Jud. 10, 5. καθαροὶ ἄρτοι steht. Der Sauerteig aber ist etwas unreines, weil er alseine in Gährung übergegangene Masse sich der Fäulniſs oder Corruption nähert, und darum in naher Verwandtschaft mit dem Tod steht (siehe oben S. 299.) [2]), worauf wir bei Betrachtung der Speisopfer noch näher einzugehen haben. War nun das Brod des Angesichts Symbol der Mittheilung göttlichen, himmlischen, also unvergänglichen Lebens an die Heiligen und Gerechten, so war es auch der absolute Gegensatz gegen alle Corruption, Fäulniſs, Verwesung und Tod, darum muſste auch von ihm alles, was darauf hinwies, sorgfältig entfernt bleiben.

Das Brod des Angesichts sollte endlich mit **Weihrauch** bestreut seyn, welcher, wenn es gegessen wurde, auf den Altar kam ins Feuer. Die Bedeutung des Weihrauchs kann uns freilich erst später gelegentlich des heiligen Räucherwerks vollkommen klar werden. Allein das, was die Urkunde hier als Zweck desselben ausdrücklich angiebt: „er soll seyn für das Brod zum Lobpreis, Feuerung für Jehova,“ reicht hin, den Grund seiner Verbindung mit dem Brod des Angesichts zu erkennen. Dadurch, daſs er dann angezündet wurde, wann die Priester das Brod nahmen und aſsen, ist er in eine deutliche Beziehung zum Essen desselben gesetzt. Wie das Essen mit dem Anzünden, so ist auch das Schauen des göttlichen Angesichts, die Mittheilung des höchsten und seeligen Lebens, der Genuſs der himmlischen Freude und Wonne nothwendig mit Lob und Preis Gottes verbunden. Je näher ein Geschöpf Gott stehet, je vollkommener sein Leben, je reiner seine Freude, desto mehr fühlt es sich gedrungen zum Lob und Preis Gottes; wie wir oben gehört haben, daſs die Cherubim, als die symbolischen Geschöpfe auf der höchsten Lebensstufe, im Lob und Preis Gottes Tag und Nacht ohne Ruhe sind. Offb. 4, 8. Ueberhaupt

1) **Bochart** Hieroz. I, pag. 106.

2) **Hieronymus** übersetzt das ζυμοῖ 1 Kor. 5, 9. durch *corrumpit.* **Plutarch** giebt in den Quaest. Rom. als Grund, warum der Flamen Dialis keinen Sauerteig gebrauchen durfte, an: ἡ ζυμὴ καὶ γέγονεν ἐκ φθορᾶς αὐτὴ, καὶ φθείρει τὸ φύραμα μιγνυμένη, und weiter: καὶ ὅλως ἔοικε σῆψις ἡ ζύμωσις εἶναι.

setzt ja die heilige Schrift die Seeligkeit der Engel, d. i. derer, welche „das Angesicht des himmlischen Vaters schauen,“ in das stete Loben und Preisen, als eine unwillkürliche und nothwendige Aeufserung des Lebens, das sie geniefsen, und des Zustandes, in welchem sie sich befinden.

II. Der Tisch ist zwar nur, wie schon bemerkt, um des Brodes willen da, das auf ihm liegen sollte, demungeachtet aber keine bedeutungslose Vorrichtung, etwa nur durch äufsere Nothwendigkeit und Schicklichkeit hervorgerufen. Diefs zeigt schon die sorgfältige Beschreibung im Text, die wir nirgends bei bedeutungslosen Gegenständen finden. Damit dafs das Brod nicht nur überhaupt da ist, sondern auf einem Tische liegt, ist es fertig und bereit, gegessen zu werden, wie denn überhaupt den Tisch bereiten so viel heifst, als: Essen auftragen, und: zu Tische sitzen, so viel als Mahlzeit halten, essen. 2 Sam. 19, 29. 1 Kön. 2, 7. Ps. 23, 5. 78, 19. Luk. 22, 30. Wenn also im Innern der Wohnung nicht nur Brod sich befand, sondern dasselbe auch auf einem Tisch in einer Reihe geordnet („Reihebrode“ 1 Chron. 23, 29.) da lag, so war dadurch angedeutet, dafs im Himmel Gott einen Tisch bereitet habe (Ps. 23, 5.), dafs hier das Mittel zum Schauen Gottes und dem damit verbundenen seeligen Leben in Bereitschaft sey, dafs Gott hier Veranstaltungen getroffen habe, die Seinen, die Heiligen und Gerechten, zur höchsten Lebensstufe zu führen. Und weil der Tisch beständig da stand und auch beständig Brod auf ihm lag (daher es auch Num. 4, 7. לֶחֶם הַתָּמִיד „Brod der beständigen Fortdauer“ heifst, d. i. das immer in Bereitschaft liegende Brod), so war diefs ein Zeichen, dafs im himmlischen Heiligthum beständig und unaufhörlich das Mittel, zur höchsten Lebensfülle zu gelangen, sich zu sättigen im Anschauen Gottes in Bereitschaft sey, dafs dort also kein Hunger, kein ungestilltes Verlangen, keine unbefriedigte Sehnsucht nach göttlichem, wahrem, seeligen Leben mehr statt finde, dafs dort aller Mangel für immer aufhöre. Hiermit ist dann weiter zu verbinden, dafs der bereitete Tisch, die Mahlzeit, um des Genusses willen da ist, sich an ihn also die Vorstellung der Wonne, der Freude, des Wohlseyns knüpft. Ja der Orientale pflegt selbst die reinsten höchsten Freuden, ewiges Leben und Seeligkeit unter dem Bilde der Tischfreuden darzustellen. Ps. 23, 5. 16, 11. 36, 9. Christus beschreibt selbst das Reich der Himmel unter dem Bilde eines Gastmahls, Matth. 22, 1. Luk. 14, 16 fg., und sagt: „Viele werden mit Abraham und Isaak und Jakob zu Tische sitzen,“ Matth.

8, 11., oder: „Ich will euch das Reich bescheiden, dafs ihr esset und trinket an meinem Tisch in meinem Reich.“ Luk. 14, 15. Der im himmlischen Heiligthum bereitete Tisch wies demnach zugleich darauf hin, dafs im Himmel auf die Heiligen und Gerechten der höchste Genufs, unaufhörliche Freude und Seeligkeit warte. Endlich weist dem Orientalen der bereitete Tisch und das Essen an demselben auf ein Freundschaftsverhältnifs, auf Vertraulichkeit und innige Verbindung der Essenden unter einander sowohl, als mit dem, der den Tisch bereitet hat, hin; das mit einander zu Tische sitzen ist Zeichen des Bundes. Luk. 15, 2. Die Juden afsen daher nicht mit Heiden an Einem Tisch. Gal. 2, 12., wie die Aegypter auch nicht an Einem Tisch mit den Hebräern sitzen wollten, Gen. 43, 32.; Judas erscheint gerade deshalb um so schändlicher, weil er schon mit dem Verrath umgieng, als er noch mit dem Herrn zu Tische safs. Luk. 22, 21. Der Tisch im Heiligthum erinnert somit wohl auch daran, dafs die, die hier essen, in einer besondern Verbindung mit Jehova stehen, wie 1 Kor. 10, 18. 21. das Essen von den Altären oder Tischen der Götter als ein Zeichen der Gemeinschaft mit ihnen betrachtet wird. So finden wir in dem Symbol des Tisches die bestimmtesten Anklänge an das, was sich uns schon als Bedeutung des Brodes allein ergeben hat, und haben in dieser genauen Ideenverbindung selbst eine Bürgschaft für die Richtigkeit der gegebenen Deutung.

Die äufsere Beschaffenheit und Einrichtung des Tisches hat nichts Besonderes. Ueber das Sittimholz, woraus er verfertigt, das Gold, womit er überzogen, den Kranz, mit dem er umschlungen war, ist bereits oben geredet worden. Nur etwa seine Form könnte noch in Betracht kommen, insofern dieselbe nicht rund, sondern viereckigt war. Runde Tische kommen im Alterthum als Bild der runden Erde vor, die wie eine Tafel dem Menschen alle möglichen Nahrungsmittel darbietet *). Demungeachtet möchte ich in der viereckten Form keinen Gegensatz gegen diese runde bedeutsame erkennen. Die runde Form findet sich nirgends bei dem Apparat der Stiftshütte, die viereckte hingegen ist die stets wiederkehrende und es wäre auffallend, wenn der Tisch eine andere hätte. Clemens von Alexandrien hielt ihn für ein Bild der Erde um seiner äufsern Einrichtung willen. In den

*) Athenaeus XI, 78 p. 489. C. οἱ παλαιοὶ — πειθόμενοι τὸν κόσμον εἶναι σφαιροειδῆ — διὸ τὴν τράπεζαν κυκλοειδῆ κατεσκευάσαντο. — Plutarch. Symp. 7, 14.: ἐμοὶ δὲ δοκεῖ καὶ μίμημα τῆς γῆς ἡ τράπεζα εἶναι.

vier Füſsen, die ihn tragen, erblickt er eine Hinweisung auf die vier Jahreszeiten, und die wellenförmige Verzierung, die ihn umschlieſse (er folgt nämlich der falschen Uebersetzung des מִסְגֶּרֶת bei den LXX), soll das Umschlossenseyn der Erde entweder vom Meere oder von gewissen Zeitperioden bedeuten [1]). Einer Widerlegung bedarf wohl nach dem Bisherigen diese ganz im Sinn und Geist heidnischer Symbolik aufgestellte und an und für sich schon künstliche Deutung nicht. — Die Nebengeräthe des Tisches, die Schüsseln und Schaalen u. s. w. haben keine selbstständige Bedeutung, sie dienen nur dazu, das, was durch Brod und Tisch bedeutet werden soll, gehörig darzustellen, es findet also das in der Einleitung §. 5. VI. Bemerkte auf sie vollkommene Anwendung. — Beim Einpacken und Weiterbringen der heiligen Geräthe wurde der heilige Tisch auſser den zwei blauen Decken auch noch mit einer kokkusrothen bedeckt. Diese kam nur ihm allein zu. Num. 4, 7. 8. Das Kokkusroth ist die Farbe des Lebens, wie wir gesehen haben; Leben ist aber auch der Grundbegriff, um welchen sich die Symbolik des Tisches dreht.

III. **Der Schaubrodtisch im Verhältniſs zu den heiligen Broden und Tischen im heidnischen Cultus.** Wie bei der Bundeslade, so hat man auch bei dem Schaubrodtisch auf Brode und Tische im Heidenthum hingewiesen, und letztere entweder als völlig parallel oder gar als Originale für die Mosaische Anordnung betrachtet. So bemerkt Gesenius zu Jes. 65, 11.: „diesen beiden Göttern (Gad und Meni) wurde nach unserm Verse ein gemeinschaftliches *lectisternium* gebracht, eine Sitte, die in den morgenländischen Religionen häufig ist und von diesen vielleicht zu den abendländischen übergieng Aehnlich brachte man dem Monde, als der Himmelskönigin, Kuchen und Becher dar (Jer. 7, 18. 44, 17.); die Aegypter in Melite verehrten einen Drachen mit Lectisternien (Aelian. var. hist. 11, 17.) und die Schaubrode im Tempel zu Jerusalem sind nichts anderes“[2]). Gelegentlich der von Clemens von Alex. beschriebenen Aegyptischen Priesterprocession, wo die einzelnen Priester gewisse Insignien und Symbole trugen, und auch οἱ τὴν ἔκπεμψιν τῶν ἄρτων βαστάζοντες vorkommen, bemerkt Creuzer, der diese

1) Clem. Alex. Strom. 6. pag. 658.: γῆς δ' οἶμαι εἰκόνα ἡ τράπεζα δηλοῖ, τέσσαρσιν ἐπερειδομένη ποσὶ, θέρει, μετοπώρῳ, ἔαρι, χειμῶνι, δι' ὧν ὁδεύει τὸ ἔτος· διὸ καὶ κυματία στρεπτά φησιν ἔχειν τὴν τράπεζαν, ἤτοι ὅτι περιόδοις καιρῶν κυκλεῖται τὰ πάντα, ἢ καὶ τάχα τὴν ὠκεανῷ περιῤῥεομένην ἐδήλου γῆν.

2) Gesenius Commentar über den Jesaja II, S. 287.

Worte durch *qui emissos panes portant* übersetzt: „da die Ausleger hier ganz unerwartet schweigen, so erinnere ich mit Einem Worte an die ganz ähnliche Wendung Hebr. 9, 2.: ἐν ᾗ — — καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων. Ob aber nun die ἔκπεμψις τῶν ἀρτῶν mit der πρόθεσις τῶν ἄρτων selbst synonym ist, wäre der Untersuchung wohl werth. Lu unserer Absicht genügt die Bemerkung, dafs altägyptische Tempelbilder ganz deutlich Schaubrode vor Augen stellen“ [1]). Fragen wir zuerst nach dem Zweck und der Bestimmung dieser Brode und Kuchen im Heidenthum, so ist vor allen Dingen zu beachten, dafs sie stets im Dienst weiblicher Gottheiten vorkommen. Jene Himmelskönigin, die Gattin Baals, des Himmelsköniges, wurde als die grofse Gebärerin, als das empfangende und hervorbringende Naturprincip verehrt, daher sie auch Mylitta hiefs von מַלְדְּתָא, d. i. die Gebärerin [2]). Die Brode bei der Aegyptischen Priesterprocession sind Isisbrode, denn dieser Göttin zu Ehren wurde die Procession gehalten; Isis ist aber im Verhältnifs zu Osiris ganz dasselbe, was die Himmelskönigin Beltis im Verhältnifs zu Baal; sie ist der Mond [3]), zugleich aber auch die Mutter Erde, die aus ihrem Schoofse alles hervorbringt, insbesondere erscheint sie als Personification des Landes Aegypten, das wie kein anderes reich an Getreide war [4]). Den Mond setzte man ohnehin in die genaueste Beziehung zum Wachsthum der Pflanzen auf der Erde, und namentlich soll die Isis als Mondsgöttin die Menschen die Pflanzung der Feldfrüchte gelehrt haben [5]). Vorzüglich häufig trifft man die Brode und Kuchen im Dienst der Demeter und Ceres an [6]), die schon durch ihren Namen (Δη = Γη und μήτηρ, אֶרֶץ Erde oder חרש *ararit*) auf dieselben Vorstellungen hinweisen, und stets als agrarische Gottheiten in genauer Beziehung zu den nährenden Erzeugnissen der Erde erscheinen [7]). Die diesen Gottheiten geweihten Brode und Kuchen stehen daher in einer unmittelbaren Beziehung zu ihrem Wesen selber, sie sind als die Repräsentanten der Erzeugnisse der Erde

1) Creuzer Symbolik I, S. 246.

2) Münter Religion der Babylonier S. 20—22. Baur Symbolik II, 1. S. 60.

3) Plutarch. de Isid. cp. 52. Diodor. 1, 11.

4) Plutarch. de Isid. cp. 39. Herod. 2, 156. Creuzer Symbolik I, S. 323. IV, S. 220. 225 fg. 459.

5) Baur Symbolik I, S. 183.

6) Creuzer Symbolik IV, S. 469. II, S. 139. 973.

7) Baur a. a. O. II, 1. S. 112.

auch Repräsentanten oder Symbole jener Gottheiten; also durchaus nicht blofse allgemeine Zeichen der Dankbarkeit für die tägliche Nahrung, sondern recht eigentliche Symbole der weiblichen Naturkraft, daher denn auch nicht die Männer, obgleich sie ja auch Dank für täglichen Unterhalt schuldig sind, sondern beinahe ausschliefslich Weiber diese Kuchen und Brode bereiteten und darbrachten. Noch bestimmter geht diefs hervor daraus, dafs sich neben den andern Symbolen weiblicher Naturkraft in den heiligen Kisten auch Kuchen, und zwar mit Nabeln, πόπανα πολυόμφαλα, befanden [1]. Oefter hatten sie auch bedeutsame Form, stellten Hörner (des Mondes) vor, waren überhaupt „mondförmig" [2]. Was haben nun diese Kuchen mit dem Brod des Angesichts gemein? Kann es einen gröfsern Gegensatz geben, als das Himmels- und Bundesbrod für die Heiligen und Gerechten, das Symbol der Mittheilung des höchsten Lebens, der Seeligkeit, gegenüber dem Repräsentanten weiblicher Naturkraft, dem Symbol der Empfängnifs und physischen Production? Wie gleicht jene ἔκπεμψις τῶν ἄρτων auch nur entfernt der πρόθεσις τῶν ἄρτων in der Stiftshütte? Wir müssen auch hier sagen: der Unterschied ist so grofs, als der des Heidenthums vom Mosaismus überhaupt, und das Unterscheidende beider tritt auch in diesem einzelnen Falle wieder bestimmt hervor: die Mosaischen Brode tragen ganz den ethischen Charakter, die heidnischen sind reine Natursymbole und hängen mit dem innersten Wesen der Naturreligionen zusammen. Das einzige, was als gemeinsam übrig bleibt, ist, dafs im Mosaischen Cultus wie im heidnischen überhaupt vom Brod ein symbolischer Gebrauch gemacht worden; dieser Gebrauch selbst aber ist in beiden ein himmelweit verschiedener. Sollte einmal der Begriff der Mittheilung und Erhaltung des Lebens symbolisirt werden, so konnte es dafür kein näher liegendes, passenderes Symbol geben, als das Brod, das erste und wichtigste Lebensmittel, das darum überall für den Repräsentanten alles Lebensunterhaltes überhaupt von jeher galt. Oder hatte Moses, um ein solches Symbol zu finden, erst nöthig, sich in den heidnischen Culten umzusehen? Es scheint, dafs die Luthersche Uebersetzung „Schaubrod" in dem Sinne, dafs es zur öffentlichen Schau ausgestelltes oder ausgetragenes Brod sey, zu der Vergleichung mit jenen Isisbroden veranlafst hat, sie wäre sonst in der That unerklärbar; allein auch zugegeben, dafs letz-

1) Clem. Alex. protrept. pag. 14.

2) Creuzer Symbolik II, S. 139. „Mondförmige Kuchen weihete man der Luna."

tere wirklich Schaubrode in diesem Sinne waren (was übrigens noch gar nicht klar ist, da sie nicht mehr als alle übrigen Insignien und Symbole bei jener Priesterprocession zur Schau getragen wurden), so waren es, wie sattsam erwiesen worden, jedenfalls die Mosaischen Angesichtsbrode nicht, und man kann sie nur insofern Schaubrode nennen, als sie den höchsten Lebensgenufs, der im Schauen Gottes und seines Angesichts besteht, symbolisiren. — Was nun aber weiter die heiligen Tische im heidnischen Cultus betrifft, so dienten dieselben keineswegs dazu, Brode auf ihnen niederzulegen oder zur Schau auszustellen. So hatte Bel in seinem Tempel zu Babylon wohl mehrere goldene Tische, auf denen grofse mit Räucherwerk angefüllte Gefäfse standen, der im obersten Heiligthum stand neben einem Bette [1]). Im Tempel der Juno Populonia befand sich ein prächtiger Tisch, um darauf die Opfergefäfse und andere heilige Geräthschaften zu stellen [2]). Ganz im Allgemeinen spricht Cicero von silbernen Tischen in den Tempeln, die der Inschrift nach den „guten Göttern" geweiht waren [3]), vielleicht um an die Wohlthaten der Götter in Verleihung alles zum Lebensunterhalt Gehörigen zu erinnern, wahrscheinlicher aber um die Weihgeschenke oder die heiligen Geräthe darauf zu stellen. Alle diese Tische waren also aus einem ganz natürlichen Bedürfnisse hervorgegangen, das in keiner auch nur entfernten Beziehung zu dem Mosaischen Schaubrodtisch steht. Und wenn man auch, wie wir oben gehört haben, runde Tische hatte, mit denen man symbolische Vorstellungen verband, so wiesen diese doch nur auf die runde Erde hin, deren Oberfläche mit Nahrungsmitteln bedeckt ist. Diese niedere physische Bedeutung hatte auch der Aethiopische Sonnentisch τράπεζα τοῦ ἡλίου, wie man eine Wiese oder Aue nannte, auf welche des Nachts die Magistratspersonen alle mögliche Speisen niederlegten, die dann am Tage von jedem aus dem Volke gegessen werden durften [4]). Eine ähnliche Bewandtnifs hatte es mit den sogenannten Lectisternien, deren Zweck recht eigenslich physischer Lebensgenufs war, und wo man Schwelgerei jeder Art als eine religiöse Pflicht ausübte. Mit diesen aber den Schaubrodtisch im Israelitischen Heiligthum auf eine Linie stellen zu wollen, ist mehr als nur Unbedachtsamkeit.

1) Herodot. 1, 181.

2) Macrobius Saturnal. 3, 11.

3) Cic. de nat. deor. 3, 34. Bei den Römern hiefs insbesondere Ceres *Dea bona*. Baur Symbolik II, 1. S. 117.

4) Herod. 3, 18. Pausan. 1, 33. Creuzer Symbolik IV, S. 376.

§. 3.
Bedeutung des Leuchters.

Wie bei Entwicklung der Bedeutung des Schaubrodtisches müssen wir auch hier Licht und Leuchter von einander scheiden, und da letzterer nicht um sein selbst, sondern um des Lichtes willen da ist, vom Licht ausgehen.

I. Das Licht. Das Heilige war ganz und gar verhüllt, kein Licht von Aufsen drang hinein. Der nächste Zweck eines Lichtes darin war also der, diesen Theil der Wohnung zu erleuchten, damit die aus- und eingehenden Priester auch etwas sehen und ihre Geschäfte besorgen konnten. Allein diesen rein äufserlichen Zweck, den jeder Leuchter mit seinem Lichte überhaupt hat, wo er auch stehen mag, dürfen wir aus mehrfachen Gründen dem Leuchter mit seinem Lichte in der Wohnung, dem Heiligthume Gottes nicht allein zuschreiben. Schon das wäre auffallend, dafs nicht in dem so langen Raume mehrere Leuchten an verschiedenen Orten angebracht waren, sondern der Leuchter ganz hinten, unmittelbar vor dem Vorhange stand. Und wenn es nur darum zu thun war, das dunkle Gemach zu erhellen, warum mufste denn der Leuchter gerade sieben Lampen haben, und nicht mehr und nicht weniger? warum waren diese sieben Leuchten auf Einen Punkt vereiniget, da doch, wenn sie vertheilt gewesen wären, jener Zweck der Erhellung viel besser erreicht worden wäre? Schon die Siebenzahl der Lampen weist somit auf etwas mehr als blofse Erhellung hin. Nehmen wir aber nun dazu, dafs hier Alles, die ganze Umgebung, die Wohnung nach Aufsen und Innen bis auf die geringfügigsten Dinge, dafs insonderheit der dem Leuchter gegenüberstehende und ihm unverkennbar correspondirende Schaubrodtisch bedeutungsvoll war, so ist man in der That genöthigt, entweder Allem, dem ganzen Heiligthum, Bedeutsamkeit abzusprechen, oder dieselbe auch dem Licht des Leuchters zuzugestehen. So gut wir nun aus den besten Gründen die ganze Umgebung dieses Lichtes für symbolisch erklären mufsten, ist auch das Licht selber Symbol. Aber es fragt sich dann sogleich weiter, wie es als Symbol aufzufassen ist, ob real oder ideal. Seit Philo erkannte man meistens darin eine Darstellung des physischen Lichtes, nämlich der sieben Planeten, wobei namentlich die mittlere Leuchte, die auf dem Stock des Leuchters ruht, als Bild der Sonne betrachtet wurde *). Diese Deutung lag dem griechisch gebildeten

*) Philo de vita Mos. 3. pag. 669. Λαμπάδιά τε καὶ λύχνοι ἑπτὰ σύμβολα τῶν λεγομένων παρὰ τοῖς φυσικοῖς ἀνδράσι πλανήτων· ὁ γὰρ ἥλιος

Philo nahe, da im Heidenthum beinahe Alles, was mit der Siebenzahl bezeichnet ist, sich mittelbar oder unmittelbar auf die Planeten bezieht, und dieselben namentlich als sieben Flammen oder Feuer dargestellt wurden. So hat nach den Veda's das Feuer als Element sieben Zungen, und die Brahmanen zünden, wenn sie dem Lingam opfern, sieben Lampen an [1]); im Zendavesta und Schanameh kommen nach den sieben Planeten geordnet sieben Feuer vor, das Opferfeuer, das Pflanzenfeuer, das animalische Feuer, das Sternenfeuer, das Sonnenfeuer, das Blitzfeuer und das Metallfeuer; im Schanameh heifst das Feuer siebenzüngig, wobei zu beachten, dafs die Mager und Chaldäer die Planeten Zungen nannten; nach dem Dessatir ist es Gebot: Betet die Planeten an und zündet ihnen Lichter an [2]). So viel Beifall diese Philonische Deutung des heiligen Leuchters auch selbst bei neuern Gelehrten gefunden hat, ist sie doch eine gänzlich verfehlte. Wir wollen gar nicht einmal geltend machen, dafs es unmöglich ist, die Beschaffenheit des Leuchters, seine bedeutungsvolle Form, seine Zierrathen u. s. w. mit den Planeten in irgend eine Beziehung zu bringen, welche nachzuweisen daher auch noch Niemand versucht hat. Nirgends im Mosaismus findet sich eine Hinweisung auf die Gestirne, vielmehr stand er im bestimmtesten erklärten Gegensatz gegen Alles, was zum Gestirndienste führen konnte, und betrachtete diesen Dienst als Abgötterei, als einen Greuel vor Jehova. Würde aber im Innern des Heiligthums ein Bild der Planeten aufgestellt worden seyn, so wäre jenem Dienst wahrlich nicht entgegengearbeitet, sondern eher aufgeholfen worden, ja es wäre nicht möglich gewesen, ihn abzuwehren. Was sollten auch die sieben Planeten hier im Innern der Wohnung hinter dem Vorhang, vor den Augen des Volks verborgen? Warum das Symbol einer Sache, die jeder immerdar sehen konnte, verhüllen und verbergen? Warum sollten die sieben Planeten nur den Priestern, die allein ins Innere treten

ὥσπερ ἡ λυχνία, μέσος τῶν ἓξ τεταγμένος, ἐν τετάρτῃ χώρᾳ φωςφορεῖ τοῖς ὑπεράνω τρισὶ καὶ τοῖς ὑφ' αὐτὸν ἴσοις, ἁρμοζόμενος τὸ μουσικὸν καὶ θεῖον ὡς ἀληθῶς ὄργανον. Dasselbe wird wiederholt in Quis rer. div. haeres. pag. 511.

1) Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindu S. 329. Görres Mythengeschichte I, S. 142. von Ham er führt in den Wiener Jahrb. Bd. II, 1818. S. 307. das Schlufsgebet an das Feuer bei Glücksexequien an: „Feuer! sieben sind deine Zünder, sieben sind deine Zungen, sieben sind deine heiligen Weisen, sieben sind deine geliebten Wohnstätten, auf sieben Wegen beten dich die Opferer an, sieben sind deine Quellen."

2) von Hammer Wiener Jahrbücher Bd. 10. 1820. S. 222—224. Heidelb. Jahrb. 1823. nr. 6. Baur Symbolik I, S. 185.

durften, leuchten? Die Siebenzahl, die hier dem Lichte gegeben ist, war es wohl hauptsächlich, welche die Beziehung auf die Planeten veranlafste; allein wir haben (S. 193—201.) oben gesehen, dafs diese Zahl im Mosaismus ganz und gar nichts mit den Planeten zu thun hat, und es völlig unmöglich ist, den vielfachen Gebrauch derselben im Cultus auf diese Gestirne zurückzuführen. Ueberhaupt ist die reale Auffassung des Lichtes im Heiligthum ganz unstatthaft. Ist es einmal, was unleugbar, Symbol, so ist auch seine Bedeutung so wenig eine rein reale, als die der es umgebenden und mit ihm verbundenen Symbole. So wenig namentlich das ihm gegenüberstehende und correspondirende Brod Symbol des natürlichen, physischen Brodes ist, so wenig kann auch diefs Licht Symbol des physischen Lichtes seyn. Wir haben es bisher bei der Mosaischen Symbolik im Verhältnifs zur heidnischen immer so gefunden, dafs die reale Bedeutung der Symbole völlig zurücktritt und die ideale sich ausschliefslich geltend macht. Wenn irgendwo nur, so ist diefs hier bei dem so wichtigen Geräthe des Leuchters der Fall. Nur wenn wir das Licht ideal auffassen, ist es möglich, das ganze Geräthe mit allen seinen Einzelheiten so zu deuten, dafs es als ein in sich gegliedertes, auf Eine Grundidee hinweisendes Ganze erscheint. Das Licht, ideal aufgefafst, ist aber nichts anderes als der G e i s t und zwar als solcher, nämlich die Intelligenz, das Princip aller E r k e n n t n i f s. Licht und Geist sind daher in biblischem Sprachgebrauch Synonyma (Eph. 5, 9. Gal. 5, 22.), und Erleuchten ist ganz so viel als Erkenntnifs mittheilen. (2 Kor. 4, 6. Eph. 1, 18. 3, 9. Joh. 1, 9. Luk. 2, 32. Hebr. 6, 4. Ps. 19, 9. u. s. w.) Wie demnach das Brod des Tisches Mittel zum Leben, und zwar, weil es im symbolischen Himmel, im himmlischen Heiligthum bereitet vorliegt, Mittel zum höchsten himmlischen Leben ist, so ist auch das Licht des Leuchters Mittel zur Erkenntnifs, und zwar zur höchsten, himmlischen, göttlichen Erkenntnifs. Das himmlische Heiligthum ist somit von keinem natürlichen physischen Lichte erleuchtet, sondern seine Leuchte ist allein der das Licht der höhern Erkenntnifs mittheilende Geist des Herrn, ganz ähnlich wie es von der himmlischen Stadt heifst: „Und die Stadt darf keiner Sonne, noch des Mondes, dafs sie ihr scheinen; denn die Herrlichkeit (δόξα = שְׁכִינָה der Lichtglanz) Gott erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.“ Offb. 21, 23. „Nur das Licht einer andern Welt sollte hier leuchten“ *). Diefs Licht des himmlischen

*) T h o l u c k Commentar zum Briefe an die Hebräer, zu 9, 2. S. 287. Note.

Heiligthums ist aber ein siebenfaches, wie das Brod ein zwölffaches. Die Sieben ist im Mosaismus unserer Nachweisung gemäfs vorerst Zahl des Bundes im Allgemeinen, insbesondere aber dessen, was Wesen und Zweck des Bundes ist, der Heiligung, sie ist die eigentlich heilige Zahl, darum auch, wie wir oben gesehen haben, Zahl des Heiligthums selber. Die Decke, welche das Innere der Wohnung bildet, hat zur eigenthümlichen Zahl ihres Maafses die Sieben, während das Gerüste, mit welchem verbunden sie das Ganze der Wohnung ausmacht, die Zwölfzahl an sich trägt (vgl. S. 224.). Offenbar müssen wir daher auch beim Lichte, das den zwölf Broden gegenübersteht, die Sieben ebenso auffassen, wie bei der Decke, nämlich als Zahl der Reinheit und Heiligkeit. Vermöge seiner Siebenfachheit wird also diefs Licht zum Symbol der reinen, heiligen und heiligenden Erkenntnifs. Die höhere himmlische Erkenntnifs ist dadurch nicht sowohl als eine vollkommene, untrügliche bezeichnet, sondern vielmehr als eine von Reinheit und Heiligkeit unzertrennliche, wie denn nach *Mosaischen* Begriffen Erleuchtung und Weisheit ohne Reinigung und Heiligung nicht möglich ist; es ist das Wesen der Erkenntnifs Gottes und göttlicher Dinge, dafs sie wie erleuchtet, so auch heiliget. Darum eben leuchtet diefs Licht auch nicht Allen, es leuchtet nur im Innern des Heiligthums, es leuchtet nur denen, die in engerem Sinn als das ganze Bundesvolk, die Heiligen, die besonders Geweihten und Gereinigten sind, den Priestern, die auch als die Bewahrer der Offenbarungen Gottes, als die Lehrer (Lichter) des Volks, die Erleuchteten waren. Die beiden Zahlen Sieben und Zwölf treten auf diese Weise, wie sie sich äufserlich hier in den Lampen und Broden einander gegenüberstehen, so auch in eine innere Beziehung zu einander. Beide weisen, als durch Drei und Vier gebildet, auf den Bund Gottes hin, sie sind Bundeszahlen; die eine aber bezieht sich mehr auf das Object oder die Person des Bundes (Zwölf), die andere mehr auf sein Wesen und seinen Zweck (Sieben). Beide so bezeichnete Symbole, Brod und Licht, treten aber auch dadurch noch weiter in eine innere Beziehung zu einander, dafs die Grundbedeutung des einen von der des andern unzertrennlich ist. Das durchs Brod symbolisirte Leben besteht im Schauen des Angesichts Gottes, die durchs Licht symbolisirte Erkenntnifs hat zu ihrem Wesen Reinigung und Heiligung; das Leben ist nicht ohne Licht und das Licht nicht ohne Leben, wie David sagt: „Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht sehen wir das Licht," Ps. 36, 10., und Johannes vom Logos:

„In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen.“ — Wenn die biblische Urkunde nachdrücklich ein besonderes reines Oel für den heiligen Leuchter verlangt, und dessen Bereitung vorschreibt, so darf uns diefs nicht kleinlich erscheinen; es folgte aus dem, was das Licht hier vorstellt. Es mufste, wenn die höchste, himmlische Erkenntnifs symbolisirt werden sollte, diefs Licht auch möglichst gereinigt seyn, durfte keinen üblen Geruch noch Rauch verursachen, nicht trübe brennen, sondern die möglichst hellste Flamme nur konnte ein Bild der reinsten und vollkommensten Erkenntnifs seyn.

Zur Bestätigung und Erläuterung der aufgestellten Deutung des Lichtes dienen besonders einige Stellen, die in näherer oder entfernterer Beziehung zu dem heiligen Leuchter stehen. In der Apokalypse kommen sieben brennende Leuchten (ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμενοι ἐνώπιον τοῦ θρόνου) vor, die wie die sieben Augen des Lammes Kap. 5, 6. auf die „sieben Geister Gottes“ ausdrücklich gedeutet werden. Kap. 1, 5. Diese sieben Geister sind aber, wie Kap. 1, 4. nach der Uebereinstimmung sämmtlicher neuerer Ausleger zeigt, nichts anderes, als der Eine und zwar der heilige Geist, der das Princip aller Erkenntnifs und Erleuchtung ist. Diefs ergiebt sich auch aus den diesen apokalyptischen Darstellungen zu Grunde liegenden Visionen des Propheten Sacharja. Dieser spricht Kap. 3, 9. von einem Stein, auf den sieben Augen, die Augen Jehova's, die die ganze Erde durchschauen, gerichtet sind [1]; Kap. 4, 2. von einem goldnen Leuchter mit sieben Lampen, in welche durch sieben Röhren Oel aus zwei Oelbäumen fliefst. Die genaue Beziehung der sieben Augen und der sieben Lampen zu einander erhellt aus V. 10. Die gedoppelte Siebenfachheit erklärt der *angelus interpres* auf den Wunsch des Sehers dahin, dafs der mit dem Wiederaufbau des Tempels und der Israelitischen Theokratie überhaupt beschäftigte Serubabel nicht durch menschliche Kraft und Weisheit, sondern durch den „Geist des Herrn“ das grofse Werk vollenden könne und werde, V. 6., was wiederum der deutlichste Beweis dafür ist, dafs unter den sieben Geistern Offb. 1, 4. nichts anderes als der Geist des Herrn zu verstehen ist. Auch Jes. 11, 2. hat man früherhin allgemein eine Siebenfachheit des Geistes des Herrn gefunden; die neuere Exegese hat diefs aber mit nicht unbedeutenden Gründen bestritten [2].

1) Vgl. Hengstenberg Christologie des A. T. II, S. 52.

2) Gesenius Commentar über den Jesaja z. St. (Reinhard explanatio loci Jes. 11, 1—5.)

Verglichen kann auch werden, dafs im Kabbalistischen System auf die drei obersten und höchsten Sephiroth eine Siebenheit derselben folgt, die als Lichtquellen die vier Welten durchdringen; ausdrücklich aber nennen die Kabbalisten diese sieben Sephiroth sowohl die „Augen," als auch die „Leuchten"*), was offenbar aus Sacharja entlehnt ist, aber doch jedenfalls die Identität beider in der Bedeutung bestätiget. Ob hier auch in Anschlag gebracht werden darf, dafs sich nach Spr. 9, 1. die Weisheit ein Haus mit sieben Säulen baut, wollen wir nicht entscheiden.

II. Der Leuchter steht zu dem Lichte im Allgemeinen in demselben Verhältnisse, wie der Tisch zu dem Brod. Wohl ist auch er eine zunächst durch äufsere Nothwendigkeit bedingte Vorrichtung, denn zum Licht gehört, wenn es irgend einen Ort erhellen soll, auch ein Leuchter; allein so wenig wie der Tisch hat der heilige Leuchter nur diese äufserliche Bestimmung, für die es keines so künstlichen, mit bestimmten Insignien und Emblemen geschmückten, nach Form und Gestalt vorgeschriebenen Geräthes bedurft hätte: einige einfache Lampen wären dann hinreichend gewesen. Das Wesen eines Leuchters überhaupt besteht darin, Vermittler und Träger des Lichtes zu seyn. „Man zündet nicht ein Licht an, sagt der Erlöser, und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, so leuchtet es denen allen, die im Hause sind." Matth. 5, 15. Damit also, dafs in dem symbolischen Himmel und der Wohnung Gottes das Licht auf einen Leuchter gesetzt war, wurde vorerst im Allgemeinen angedeutet, dafs Gott hier Veranstaltung getroffen habe, das Licht der Erkenntnifs leuchten zu lassen, dafs im Himmel, wie das Verlangen nach wahrhaftigem und seeligem Leben, so auch das Verlangen, die Sehnsucht nach vollkommener, vollständiger Erkenntnifs göttlicher Dinge, nach Freiheit von allem Irrthum und aller Finsternifs gestillt werde, dafs die Heiligen und Gerechten, wie sie sich in Freude und Wonne sättigen und des Lebens theilhaftig sind, so auch in Seinem Licht das Licht sehen. Wie das Schaubrod לֶחֶם הַתָּמִיד hiefs, weil der Tisch nie leer davon seyn sollte, so wird auch vom Licht sehr nachdrucksvoll gesagt, dafs es allezeit, beständig תָּמִיד leuchten, auf dem Leuchter sich befinden soll. Lev. 24, 2—4. Im Himmel ist kein Wechsel mehr des Lichts und der Finsternifs, sondern ein ewiges Licht; das Stückwerk hört auf,

*) Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten S. 12. 14. 15. 49. 63. Note 35.

dort ist der Wandel im Schauen, im Licht, das unaufhörlich leuchtet.

Der Leuchter ist aber keine bloſse Vorrichtung, ein Licht darauf zu setzen, sondern hat seine bestimmte, in der Urkunde genau vorgeschriebene Einrichtung und Beschaffenheit, seine bestimmte Form, Structur, Zierrathen, und schon die Art der Beschreibung in dem Text zeigt unverkennbar wenigstens eine Absichtlichkeit in dieser ganzen Anordnung. Es versteht sich aber von selbst, daſs diese Beschaffenheit mit dem Wesen und der Bestimmung des Leuchters zusammenhängen muſs, ja daſs sie eben daraus eigentlich hervorgegangen ist. Wenn nun das Licht, welches vom Leuchter getragen wird, Symbol der Erleuchtung durch den Geist des Herrn und der himmlischen höhern göttlichen Erkenntniſs ist, so wird des letztern Einrichtung und Beschaffenheit im Ganzen und Einzelnen auch auf das sich beziehen und hinweisen, was der Träger und Vermittler jener Erleuchtung und Erkenntniſs ist; dieſs ist aber nichts anderes als das Wort des Herrn, welches daher auch geradezu eine Leuchte נֵר (dasselbe Wort, was die Urkunde von den Lampen des Leuchters braucht) genannt wird. Ps. 119, 105. Spr. 6, 23. Dieſs Wort reden oder verkündigen die Männer Gottes, getrieben von dem heiligen Geiste, 2 Petr. 1, 21. Jes. 61, 1. 34, 16. 2 Sam. 23, 2., ihr Wort ist darum λύχνος φαίνων, ihr Reden und Verkündigen dieses Wortes ist ein Erleuchten, Exod. 18, 20. 2 Kor. 4, 4. Ephes. 3, 9. (Richt. 13, 8. 2 Kön. 12, 2. 17, 27.), und diejenigen, die dieſs Wort aufnehmen, werden dadurch erleuchtet, Hebr. 6, 4. (wo diejenigen „Erleuchtete" heiſsen, welche „des heiligen Geistes theilhaftig geworden sind und das gute Wort Gottes geschmeckt haben"). Die Verkündiger dieses Wortes werden als Träger desselben geradezu „Licht" oder „Lichter" genannt, und Christus sagt zu seinen Jüngern, insofern sie das Evangelium verkündigen sollten: „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten," und: „Man zündet nicht ein Licht an, und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, so leuchtet es denen allen, die im Hause sind." Matth. 5, 14—16.*). Zu dieser Verkündigung, respective

*) Uebrigens zeigt sich beinahe in allen alten Sprachen die genaue Verwandtschaft der Begriffe Licht und Wort, Leuchten und Reden. „Dasselbe Wurzelwort (*bhâ*), sagt A. W. von Schlegel (Indische Bibliothek II, S. 284.), bedeutet im Sanskrit ausschlieſsend leuchten, im Lateinischen ausschlieſsend reden, und im Griechischen beides zugleich." Man vergleiche die nähere Nachweisung daselbst. In den

Erleuchtung wurden aber die Jünger gleichfalls befähigt durch den heiligen Geist. Apg. 4, 31. 2, 4. 18. Wie aber die einzelnen Verkündiger des Wortes des Herrn, so kann auch eine ganze Gesammtheit, die durch dasselbe erleuchtet ist, welcher es übergeben und anvertraut worden, als Träger und Vermittler des Lichts, d. i. als Leuchter betrachtet werden. Daher ist denn in der schon angeführten Vision des Propheten Sacharja Kap. 4. der goldene Leuchter mit seinen sieben Lampen ein Bild der Gemeine des A. B., der alttestamentlichen Theokratie; und weil es sich dort gerade um die Wiederherstellung derselben handelt, so sieht der Prophet zwei Oelbäume zur Rechten und Linken des Leuchters, die ihn mit Oel (der Lichtmaterie) versehen sollen. Genau damit verwandt ist die Darstellung in der Apokalypse, wo die Gemeine des N. B. unter dem Bild von sieben Leuchtern erscheint Kap. 1, 12. 20. (Der Eine siebenarmige Leuchter bei Sacharja ist hier in sieben einzelne Leuchter getrennt, wie die vier Bestandtheile des Einen Cherub bei Ezechiel in vier einzelne ζῶα.) Die sieben Gemeinen sind die Träger des Lichtes des Evangeliums, werden aber schon im Grufs Kap. 1, 4. in eine deutliche Beziehung zu den sieben Geistern, d. h. dem heiligen erleuchtenden Geiste gesetzt, welcher Kap. 4, 5. unter dem Bilde von sieben Leuchten erscheint. — Betrachten wir nun die Beschaffenheit und Einrichtung des Leuchters, so zeigen sich im Ganzen wie im Einzelnen die deutlichsten Beziehungen und Hinweisungen auf das Wort des Herrn, das der Träger seines Geistes, der Vermittler der heiligenden Erkenntnifs und Erleuchtung ist. Sieht man zuerst auf das Ganze, so erscheint der Leuchter als ein **Baum**: er hat einen Stock oder Stamm, auf beiden Seiten laufen Aeste oder Zweige aus dem Stamm, er trägt Knospen, Blüthen, Früchte, alle seine einzelnen Theile führen Namen, die dem Pflanzenreiche angehören. Dieser bildliche Charakter des heiligen Leuchters liegt so klar vor Augen, dafs er nicht zu verkennen ist; man wird ihn aber noch weniger in Abrede stellen, weil überhaupt im Alterthum die Armleuchter Bäumen mit Früchten ähnlich zu seyn pflegten *). Das Verhältnifs des Wortes des Herrn nun zu einem Baum mit Zweigen, Knospen, Blüthen, Früchten kann nach

Ableitungen von jenem Wurzelwort finden sich deutliche Spuren, dafs auch im Sanskrit beide Begriffe verbunden sind. *Bhâs* ist *lux*, *bhâshâ loquela, dialectus; bhâshitam, sermo.* Mit Recht bemerkt Schlegel, dafs „die beiden Begriffe des Leuchtens und Redens sich durch den gemeinsamen des Offenbarwerdens vermitteln lassen."

*) Plin. hist. nat. 34, 8.

biblischer Denkweise nicht zweifelhaft seyn. Das Wesen dieses Wortes, seine Kraft und Wirkung, seine Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten werden in der Schrift durch Nichts so häufig und treffend bezeichnet als durch Bilder, die dem Pflanzenreiche angehören. So z. B. in dem bekannten herrlichen Gleichnifs vom Säemann, wo der Erlöser das Wort Gottes, seine verschiedenen Wirkungen oder Schicksale als verschiedene Folgen des ausgestreuten Saamens darstellt. Aehnlich vergleicht der Prophet Jesaja die Wirkung des göttlichen Wortes mit dem Wachsthum der Erde. Jes. 55, 10. 11. Jakobus nennt das angenommene Wort ein in uns gepflanztes, Jak. 1, 21., und Paulus vergleicht überhaupt sein Geschäft als Verkündiger des göttlichen Wortes mit dem Pflanzen, Begiefsen, 1 Kor. 3, 6. 7. Die Erleuchtung durch den heiligen Geist und das Kosten des Wortes Gottes erläutert der Brief an die Hebräer Kap. 6, 4. ff. durch ein Gleichnifs von den Erzeugnissen des Bodens. Dem Worte selbst wird, insofern es sich ausbreitet, ein Wachsen zugeschrieben, Apg. 6, 7. 12, 24. Petrus spricht von dem unvergänglichen Saamen des lebendigen Wortes Gottes und stellt ihm gegenüber das aus vergänglichem Saamen kommende Gras und des Grases Blume. 1. Petr. 1, 23 fg. Die Wirkung des beständigen Umgehens mit dem Worte des Herrn beschreibt David unter dem Bilde eines Baums, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und dessen Blätter nicht verwelken. Ps. 1, 2. 3. Aehnlich stellt Sirach das Wachsen wie Rosen, Gepflanztseyn an Bächen, Blühen wie Lilien als Folge des Hörens auf das Wort der göttlichen Weisheit dar. Sir. 39, 13. Alle Gerechtigkeit wird gewöhnlich als Frucht bezeichnet, sie ist aber nichts anderes als eine Folge des Wortes oder Gesetzes Gottes, das der Mensch als einen Saamen in sein Herz aufgenommen hat, daher der Ausdruck „Frucht der Gerechtigkeit." Jes. 32, 17. Phil. 1, 11. Jak. 3, 18. Hebr. 12, 11. Die Gerechten selbst werden Bäume der Gerechtigkeit genannt, Pflanzen des Herrn und ihnen ein Blühen und Grünen zugeschrieben. Jes. 61, 3. Ps. 92, 13 fg. Spr. 11, 28. 30. Sollte nun der Leuchter Träger und Vermittler des Lichtes göttlicher Erkenntnifs seyn, so konnte ihm in der That keine passendere Form im Allgemeinen gegeben werden, als die eines Baumes mit Zweigen, Knospen, Blüthen, Früchten. Denn wenn überhaupt das Reich der Vegetation sich am meisten dazu eignet, das Wesen, die Kraft und Wirkung, die Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten des göttlichen Wortes sinnlich darzustellen, so ist diefs besonders im Baum der Fall, der, zumal wenn er mit Knospen,

Blüthen und Früchten versehen ist, alle Kraft und Eigenthümlichkeit der Vegetation in sich vereiniget, und als ihr Repräsentant angesehen werden kann. Uebrigens ist dabei nicht zu übersehen, dafs das erleuchtende Wort hauptsächlich darum durch Symbole aus dem Pflanzenreich dargestellt wird, weil es Leben, geistiges, göttliches Leben hervorbringen soll, wie denn diese Symbole immer in Beziehung auf den Begriff: Leben stehen. Auch von dieser Seite her zeigt sich also die schon bemerklich gemachte Verbindung des Lichtes und Lebens in jedem der beiden Geräthe des Heiligen. Das Brod ist der Vermittler des Lebens, das im Schauen Gottes besteht, der Leuchter Vermittler der Erkenntnifs, die das lebendig machende Wort giebt. Vergleichenswerth ist eine ähnliche Verbindung der Begriffe Licht, Geist, Wort, Leben, Baum in der Persischen Religionslehre. Das Ur- und Schöpfungswort Honover ward in drei Momenten symbolisirt: zuerst erscheint es als Geist, als Licht- und Lebensgeist, sodann wird es zum Baum von wunderbarer Belebungskraft, endlich tritt es als Mensch (Homanes) auf und verkündigt das Gesetz, welches dem Perser auch Licht und Wort heifst. Die Mythe drückt sich daher auch so aus: Gott habe den Geist des Propheten, durch welchen das Gesetz oder Wort gegeben worden, in einen Baum eingeschlossen [1]. — Ist es gewifs, dafs der Leuchter die bedeutsame Form eines Baums haben sollte, woran nach dem Bisherigen sich schwerlich mehr zweifeln läfst, so werden wir die an und für sich sinnreiche Deutung von Meyers, der in der Form des Leuchters ein dreifaches hebräisches ש findet, und dann, weil dieser Buchstabe Ton und Name des Feuers, in dem Ganzen „ein Bild des dreieinigen Gottes" erblickt [2], für verfehlt erklären müssen. Denn wenn man auch zugeben wollte, dafs in dem Alphabet, dessen Mose sich bediente, der fragliche Buchstabe wirklich die Gestalt der Doppelarme des Leuchters gehabt habe, wie auch dafs damals schon das ש als hieroglyphisches Zeichen für Feuer zum Symbol Gottes selbst gebraucht worden sey [3], so können die Doppelarme doch nimmer Zweige

1) Creuzer Symbolik I, S. 275 fg. Kleuker Zendavesta I, S. 37. Kanne erste Urkunden der Geschichte S. 454.

2) von Meyer Bibeldeutungen. S. 225 fg.

3) Dafs diefs später der Fall war, ist nicht zu bezweifeln. Das Buch Jezirah erkennt im Hebr. Alphabet eine mystische Bezeichnung der ganzen Schöpfung und theilt das aus 22 Buchstaben bestehende Ganze in drei Theile: *tres matres, septem duplices et duodecim simplices.* Von den erstern sagt es: *tres matres* א, מ, ש *sunt secretum magnum admirandum et occultum, ex quo prodeunt Aer, Aqua et* אש *Ignis,*

oder Aeste eines Baums, als welche sie so deutlich durch die daran befindlichen Zierrathen bezeichnet werden, und zugleich ein dreifacher hebräischer Buchstabe gewesen seyn. Noch viel weniger aber läſst sich das Resultat, daſs der Leuchter Bild des dreieinigen Gottes sey, rechtfertigen, denn auch abgesehen davon, daſs die drei ש nicht von gleicher Gröſse, sondern immer eines kleiner war als das andere (was durchaus gegen die Idee der Dreieinheit ist), so kennt die ganze Mosaische Symbolik durchaus keine unmittelbare Darstellung der Gottheit selbst, von der überhaupt kein Bild, von welcher Art auch immer, gemacht werden durfte. Der Leuchter ist auch nicht selbst das Licht, sondern nur Träger und Vermittler desselben; dieses Licht ist aber hier kein drei-, sondern ein siebenfaches; nicht Drei, sondern Sieben ist also die Zahlsignatur des Leuchters. Ueberhaupt müſste der Leuchter, wenn er ein Bild Gottes selber wäre, das wichtigste und heiligste unter allen Geräthen der Stiftshütte seyn, was er doch augenscheinlich nicht ist, indem er wie äuſserlich, so auch seiner Bedeutung nach auf gleicher Linie mit dem Schaubrodtisch steht. — Wenden wir uns nun zu den Einzelheiten des Leuchters, zu den besondern Emblemen, die er trägt, so versteht sich von selbst, daſs wie sie als Blüthen, Früchte und Knospen zum Baum gehören und als Theile desselben erscheinen, so auch der Bedeutung nach mit dem zusammenhängen, auf was der Baum im Ganzen hinweist. Auch sie sind also im Allgemeinen Symbole des Wortes des Herrn, nur dienen sie als einzelne Theile des Baums, als seine Embleme, an denen er zu erkennen ist, als besondere Eigenthümlichkeiten, dazu, dieses Wort von gewissen Seiten, oder nach seinen einzelnen Eigenthümlichkeiten zu bezeichnen. Die erste der drei Zierrathen sind die Mandelblüthenkelche. Warum sollte der Leuchter Insignien gerade des Mandelbaums tragen? Im heidnischen Alterthum ist die Mandel und der Mandelbaum aus Gründen, die zu entwickeln hier nicht der Ort ist, Symbol der physischen Zeugungskraft, und der Phallus wurde wie als Fichte mit Zapfen, so auch als Mandelbaum vorgestellt *) Nach der Mythe entstand aus dem abgeschnittenen Zeugungsglied·

per quae creata sunt omnia. Vgl. das Buch Cosri ed. Buxtorf 4, pag. 305. Görres Mythengesch. I, S. 77. Note. In dem berühmten שילה Gen. 49, 10. deutete man das ש auf den Allerhöchsten. Stollberg Geschichte der Religion Jesu Christi I, S. 270.

*) Müller Glauben, W. und K. der alten Hindu S. 309.

des Agdistis, der aus dem Saamen des Zeus geboren war, der Mandelbaum; die Frucht dieses Baums steckte die Tochter des Flußgottes Sangaris in den Busen und ward davon schwanger [1]). Daſs diese Symbolik der Naturreligion dem Mosaismus völlig fremd ist, wird keiner ausführlichen Nachweisung bedürfen. Wir müssen daher diejenigen biblischen Stellen zu Rathe ziehen, wo von dem Mandelbaum ein bildlicher Gebrauch gemacht wird. Die wichtigste ist Jer. 1, 4—12.; sie handelt von der Berufung des Jeremias zum Verkündiger des Wortes des Herrn. Die Besorgniſs dazu untüchtig zu seyn, wird ihm zuerst durch die Versicherung des Herrn: Fürchte dich nicht, ich bin mit dir, dir zu helfen (V. 8.), sodann aber durch ein Gesicht benommen. Er erblickt nämlich den Spröſsling oder Stab eines Mandelbaums שָׁקֵד, dessen Bedeutung ihm V. 12. so erklärt wird: „Du hast recht gesehen, denn ich will wach seyn שֹׁקֵד über (עַל) meinem Wort, es zu thun" [2]). Unmittelbar vor diesem Gesicht wird diese Verkündigung des göttlichen Wortes ein Bauen und Pflanzen genannt (V. 9. 10.); durch den Mandelbaum wird also diese Pflanzung namentlich als eine solche bezeichnet, welche schnell zur *Reife* kommt und Frucht bringt. Der Mandelbaum ist also Symbol des Wortes des Herrn, insofern dasselbe baldigst und unfehlbar in Erfüllung geht, also hinsichtlich seiner Zuverlässigkeit, Wahrheit und Gewiſsheit, denn eben dieſs war es, was den Propheten ermuthigen sollte, dieſs Wort furchtlos zu verkündigen [3]). Eine zweite beachtenswerthe Stelle ist die schon

1) Pausan. Achaic. (VII) 17. Arnob. c. gent. 5 (VII) 17. Görres Myth. Gesch. II, S. 565. 568.

2) Der Mandelbaum hat nämlich seinen Namen שָׁקֵד daher, daſs er zuerst von allen Bäumen Blüthen treibt und Früchte bringt. Jarchi in Eccles. 12, 5. שקד *est arbor amygdalarum et sic dicitur, quia flores mature profert ante omnes arbores.* Ebenso Kimchi zu Jer. 1, 11. Plin. hist. nat. 16, 25. *Ex his, quae hieme aquila exoriente concipiunt, floret prima omnium amygdala mense Januario, Martio verum pomum maturat.* — Theophrast. hist. plant. 1, 15. sagt vom Mandelbaum πρωὶ βλαστάνει. Vgl. Ursinus arboret. bibl. 31, 2. Celsius Hierobot. I, pag. 297.

3) Es ist durchaus unrichtig, wenn Manche im Mandelbaum an unsrer Stelle nichts weiter finden, als nur ein Bild der Schnelligkeit überhaupt, dafür hätte es viel treffendere Symbole gegeben, als Pfeil, Blitz, Wind u. s. w. Offenbar sollte, weil es sich hier um das zu verkündigende, d. i. zu pflanzende Wort handelt, ein Baum im Gesichte erscheinen; weil es aber zugleich hauptsächlich darauf ankam, die gewisse baldige Erfüllung dieses Wortes zu bezeichnen, so erschien gerade derjenige Baum, welcher unter allen am schnellsten seine Bestimmung er-

oben besprochene, Num. 17, 16—24. Zum Zeichen, daſs das Priesterthum bei Aaron bleiben solle, blühte unter den zwölf Stäben der Stammfürsten allein der Stab Aarons. Ueber dieſs Blühen im Allgemeinen war bereits oben die Rede. Aber der Stab blühete nicht nur und trug Blumen, sondern es reiften auch namentlich Mandeln שְׁקֵדִים daran. Wenn nun das Blühen und Blumentreiben aus den oben angegebenen Gründen Insigne des Priesterthums überhaupt und im Allgemeinen ist, so muſs die specielle Frucht der Mandeln auch auf eine hauptsächliche Eigenthümlichkeit des priesterlichen Amtes sich beziehen. Und wenn, wie bemerkt, jenes Blühen auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Priesterstandes geht, und Frucht in dieser Verbindung die Frucht der Gerechtigkeit ist, welche aus dem Saamen des göttlichen Wortes, des Gesetzes, erwächst, so werden die reifen Mandeln an Aarons blühendem Stabe, zumal verglichen mit dem Mandelbaum bei der Berufung des Jeremias, Symbole des Priesterstandes seyn, insofern er Bewahrer, Verkündiger und Handhaber des geoffenbarten Wortes und Gesetzes des Herrn ist, durch welches er Licht und Leben, Erkenntniſs und Gerechtigkeit unter Israel verbreiten sollte. Daſs es aber gerade Mandeln und keine andere Früchte waren, bezeichnet auch hier die dem göttlichen Worte inwohnende Kraft (Trieb), vermöge deren es unverweilt Frucht bringt, da wo es Boden findet, d. h. also sich bewährt und bewahrheitet. Warum aber nun am Leuchter nicht Mandel früchte, sondern Kelche גְּבִיעִים sich befanden, wird sich nicht so leicht mit Sicherheit bestimmen lassen. Allerdings ist מְשֻׁקָּדִים nur Beiwort und absichtlich scheinen gerade Kelche gewählt zu seyn; Manche hielten dieselben daher gar nicht für Blumen-, sondern für Trinkkelche, deren Form ursprünglich den Blumenkelchen nachgebildet ist. Der Kelch oder Becher ist den Alten ein Symbol der Weisheit und besonders der

reicht, am schnellsten Blüthe und Früchte treibt. — Ganz gegen den Zusammenhang hat man öfter V. 11. und 12. von V. 9. und 10. völlig getrennt, und das Gesicht des Mandelbaums nicht auf das prophetische Amt überhaupt, sondern nur auf eine einzelne Weissagung, daſs nämlich die über Israel ausgesprochene Drohung sehr schnell werde in Ausführung kommen, bezogen. Mit Recht spricht schon Calvin gegen eine solche Auffassung. *Videntur,* sagt er, *perperam interpretes restringere hoc ad poenas, de quibus postea videbimus Sed illud est nimis restrictum meo judicio. Neque enim dubito, quin generaliter hic deus extollat sermonem suum et commendet ab effectu, quasi diceret, se non loqui per servos suos, ut evanescat quicquid dixerit, vel in terram cadat, sed simul conjunctam esse efficaciam.* Er verweist dann auf Jes. 55, 11. und auf V. 9. und 10.

Weissagung; man legte ihn als Insigne solchen Herrschern bei, die durch Weisheit ausgezeichnet waren, wie Salomo und Dschemschid. Der Becher des letztern war durch sieben Linien siebenfach abgetheilt, und um Geheimnisse zu erfahren, durfte Dschemschid nur hineinschauen [1]). Man bediente sich daher des Bechers als Weissagungs- oder Wahrsagungsmittel [2]), wovon sich schon im hohen Alterthum in der Geschichte Josephs ein Beispiel findet. Gen. 44, 5. Der Kelch liefse sich daher, zumal wenn man Jer. 1, 11. 12. damit in Verbindung bringt, am Leuchter als Symbol der Prophetie, des vom Geist des Herrn geoffenbarten, unfehlbar in Erfüllung gehenden prophetischen Wortes fassen. Es käme wenigstens durch diese Auffassung nichts Fremdartiges in die Symbolik des Leuchters. Demungeachtet möchte ich sie für nicht mehr als eine blofse Vermuthung ausgeben. — Die zweite der dreifachen Zierrathen benennt der Text mit dem nicht ganz klaren כַּפְתֹּרִים. Während die Uebersetzung „Kugeln" sich nimmer in irgend eine Verbindung weder mit dem Lichte, noch mit dem Leuchter, weder mit der Erkenntnifs und Erleuchtung, noch ihrem Träger und Vermittler, dem Worte, bringen läfst, wie sie denn auch sprachlich sich nicht rechtfertigen kann, giebt die andere durch „Fruchtknoten" einen Sinn, der sich wenigstens auf diese Begriffe beziehen liefse; nur ist der Sinn ein zu allgemeiner und wir sind genöthigt, in den Einzelheiten des Leuchters auch Beziehungen auf einzelne Eigenthümlichkeiten des göttlichen Wortes, auf das er im Allgemeinen hinweist, anzuerkennen. Die ohnehin übereinstimmende Erklärung des Talmud und der Rabbinen durch תַּפּוּחַ, Aepfel, bestätigt sich hingegen auch von dieser Seite her als die richtige. Im heidnischen Alterthum sind Aepfel zwar Symbole sinnlicher Liebe, ähnlich den Mandeln, sie gelten als Liebesgaben, wie z. B. die goldenen Aepfel, die Herakles in den Gärten der Hesperiden pflückt, um deren willen er Μήλων hiefs [3]); der Mosaismus weifs aber von dieser charakteristisch heidnischen Bedeutung nichts. Die hebräische Benennung des Apfels giebt uns den besten Aufschlufs. Der Hebräer nennt den Apfel: der Hau-

1) von Hammer Geschichte der schönen Redekünste Persiens Abth. 3. Baur Symbolik II, 2. S. 194.

2) Rosenmüller altes und neues Morgenland I, nr. 153. und in den Zusätzen S. 317. Jamblich de myst. 3, 14.

3) Baur Symbolik II, 2. S. 96.

chende, Duftende; denn תַּפּוּחַ kommt von נָפַח hauchen. Der Hauch und Duft der Pflanze ist dem Orientalen, wovon im folgenden §. mehr, eine Aeufserung oder Offenbarung ihres Lebens, wie das Athmen und Hauchen des Menschen bezeugt, dafs er eine Seele (נֶפֶשׁ verwandt mit נָפַח) hat, lebendig ist. Da nun beim Menschen das Glied, womit er haucht, zugleich auch das ist, wodurch er sein geistiges Leben offenbart, nämlich spricht, so gebraucht der Orientale Hauchen und Athmen synonym mit Sprechen, und Odem und Wort stehen parallel, wie Ps. 33, 6. die Schöpferkraft Gottes sein Wort und zugleich seines Mundes Hauch genannt wird. Vgl. Gen. 1, 3. 6. 9. mit Hiob 32, 8. Ps. 104, 30. Ezech. 37, 3—10. Jes. 11, 4. (vgl. das קוֹל פִּי יָהּ Kolpiah der Phönizischen Kosmogonie) [1]. Wenn nun schon überhaupt die Symbole für das Wort aus dem Pflanzenreiche entlehnt werden, so läfst sich erwarten, dafs vermöge jener Synonymität der Begriffe Hauch und Wort, insbesondere diejenigen Vegetabilien zu Bildern des Wortes werden gedient haben, welche ihren Namen unmittelbar vom Hauchen erhielten. Der Apfel, der schlechthin der Hauchende hiefs, ist damit zugleich der Sprechende, er ist ein Symbol des Wortes. Daher heifst Spr. 25, 11. ein gutes zu rechter Zeit gesprochenes Wort „goldene Aepfel" תַּפּוּחִים. Umgekehrt wird dann auch wieder dem Worte ein Geruch oder Duft zugeschrieben, wie Paulus der Verkündigung des evangelischen Wortes 2 Kor. 2, 16. einen Geruch des Lebens oder des Todes beilegt, und auch die Rabbinen sehr häufig die Formel gebrauchen: das Wort, das aus dem Munde Gottes hervorgegangen, das Wort des Gesetzes sey ein Geruch des Lebens für den Gerechten und ein Geruch des Todes für den Gottlosen [2]. Diefs führt uns aber auch zugleich darauf, von welcher Seite her der Apfel das Wort des Herrn darstellt. Dem Duft und Wohlgeruch schreibt der Orientale eine recreirende, erquickende, belebende, liebliche und erfreuende Kraft zu, ja die Begriffe Lieblichkeit, Annehmlichkeit und Wohlgeruch fallen ihm selbst in einem Worte, das beides heifst, zusammen: נִיחֹחַ. Vgl. auch סַם Geruch, Wohlgeruch, im Rabbinischen *pharmacum*, Heilmittel [3]. Wie dem Apfel selbst

1) Euseb. praep. evg. 1, 10.

2) Vgl. die vielen Stellen aus jüdischen Schriftstellern bei Schöttgen hor. hebr. pag. 683—685.

3) Schöttgen l. c. Buxtorf lex talmud. pag. 1494. Wettstein zu 2 Kor. 2, 16.

als dem Hauchenden, Duftenden Lieblichkeit, Erquickung, Belebung zugeschrieben wird (Spr. 25, 11. Hohel. 2, 5. 7, 9.), so auch dem Worte des Herrn. Ps. 119, 25. 50. 103. — Die dritte der dreifachen Zierrathen פֶּרַח von פרח sprossen, blühen, grünen, haben wir oben auch am Stab Aarons, dem Insigne des Priesterstandes gefunden, und das Blühen und Grünen als ein Bild des Lebens auf seiner höchsten Stufe, insofern es einerseits in Gerechtigkeit und Heiligkeit, andrerseits in Freude und Herrlichkeit besteht, kennen gelernt. Dieses Leben ist aber nach hebr. Ansicht eine Wirkung des Wortes des Herrn, wie denn aus den oben angeführten Stellen zur Genüge die Verbindung des Grünens und Blühens mit dem Gesetz des Herrn klar ist. In dieser dritten Zierrath liegt demnach eine Hinweisung auf das Wort, insofern es grünen und blühen macht, in einen blühenden Zustand versetzt, eine unverwelkliche Herrlichkeit und Freude mittheilt. — Nach dieser Deutung der drei Zierrathen des Leuchters erklärt sich denn auch nicht nur, warum sie mit einander zu Einem Ganzen verbunden waren — sie gehörten ihrer Bedeutung nach durchaus zusammen, — sondern auch warum die erste die Haupt-, die beiden andern mehr Nebenzierrathen waren, wie wir gesehen haben, dafs es eine genaue Betrachtung des Textes lehrt. In der ersten ist nämlich gerade die allgemeinste und erste Eigenschaft des göttlichen Wortes symbolisirt, seine Kraft, seine Wahrheit, Gewifsheit; die beiden andern stellen Eigenthümlichkeiten dar, die schon besonderer, mehr untergeordneter Art sind, und jene erste Eigenschaft voraussetzen. — Noch müssen wir auch die Zahl der dreifachen Zierrathen und ihre Vertheilung am Leuchter beachten. Unsere obige Berechnung hat deren im Ganzen zwei und zwanzig ergeben, nämlich je drei an den sechs Armen und vier am Stock. Ob wir dieser Gesammtzahl Bedeutsamkeit zuschreiben dürfen, scheint mir sehr zweifelhaft, wenigstens wird sich nichts mit einiger Sicherheit darüber bestimmen lassen. Zwar haben alle, die unser heiliges Gesäthe zu deuten bemüht waren, auch in der Zahl der Zierrathen, je nachdem sie dieselben anordneten und irgend eine Zahl herausbrachten, Hinweisungen bald auf diefs bald auf jenes gefunden. So hat man die Zahl an den Armen allein genommen und also achtzehn hervorgehoben: das sey die Zahl der Heiden und sie befinde sich am Leuchter als einem Bild dessen, der „das Licht der Heiden" sey; Andere entdeckten auch die Zahl Zehn u. s. w. Diese Willkür bedarf keiner Widerlegung. Meines Wissens war es zuerst von

Meyer, der darauf aufmerksam machte, daſs der dreifachen Zierrathen gerade so viele seyen, als das hebräische und auch das samaritanische Alphabet Laute oder Buchstaben habe. „Der Leuchter, schlieſst er daraus, ist ein redendes Bild, und eine wahre vollständige Schrift, und ein Symbol der lebendigen Rede des Lichts, und des feurigen Wortes des Lebens, ja ein Bild desjenigen Geistes, der aller Sprachen und aller Wissenschaften Meister ist. Wie dieser Leuchter die Weisheit selber vorstellt und die groſse Harmonie ihrer Schöpfungen, so ist er auch gleichsam das Urbuch und das Grundwörterbuch derselben" *). So sinnreich dieſs Alles ist, so sehr es auch im Grunde zu dem Resultate unserer Deutung paſst, so ist es mir doch nicht möglich ohne weiteres beizupflichten. Es kommt mir nicht ganz geeignet vor, in dem Theile des Heiligthums, der den Himmel darstellt, auch eine Darstellung des hebräischen Alphabets zu finden. Schwerlich würde auch die Urkunde, wenn diese Gesammtzahl bedeutsam gewesen wäre, es unterlassen haben, sie ausdrücklich zu nennen, wie sie doch, obwohl es sich noch viel eher von selbst versteht, hinsichtlich der Gesammtzahl der Leuchten oder Lampen thut. Ich möchte, was die Zahl der Zierrathen betrifft, mich genau nur an das halten, was die Urkunde bestimmt angiebt, nämlich daſs an jedem Arm je drei, am Stock aber vier seyn sollten. Diese ausdrückliche Anordnung kann nicht ohne Grund geschehen seyn. Wer sieht aber nicht, daſs diese Vertheilung eine Theilung der Sieben ist in ihre beiden Grundzahlen, nach denen auch ihre Bedeutung sich richtet? Dieselbe Zahl, die oben in den Lichtern sich findet, sollte auch am ganzen Leuchter vertheilt seyn, der Träger und Vermittler des erleuchtenden Geistes sollte auch die Zahlsignatur desselben an sich haben; jedoch nicht ganz in der Weise, wie das ihn symbolisirende Licht selbst, sondern getheilt, gebrochen. Immerhin bekam aber dadurch der Leuchter, das Symbol des Wortes, die durch die Siebenzahl bezeichnete Eigenschaft der Heiligkeit, welche zuerst und unmittelbar dem Licht und Geist des Herrn zukommt, denn die Eigenschaft des Lichtes der Erkenntniſs selbst theilt sich natürlich auch seinem Träger und Vermittler, dem Worte mit, das eben um seines Inhaltes willen rein und heilig ist, wie Ps. 27, 7. sagt: „Jehova's Reden sind rein, gleich Silber geläutert gereinigt siebenmal." Ist die Angabe des Josephus richtig, so fand dieselbe Theilung der Sieben in ihre zwei Bestandtheile Drei und Vier gewissermaſsen auch bei den Lampen selbst

*) v. Meyer Bibeldeutungen S. 226.

statt, indem drei Lampen Tag und Nacht, vier aber nur am Tage gebrannt haben sollen [1]).

Die Nebengeräthe des Leuchters, Lichtschneuzen, Kohlen- oder Feuerbecken dienen nur dazu, das bedeutsame Licht desselben, das nie ausgehen sollte, so zu unterhalten, wie es seiner Bedeutung gemäfs beschaffen seyn mufste, mit dieser selbst aber haben sie nichts zu thun, denn das Licht der Erkenntnifs, dessen Princip der Geist des Herrn ist, bedarf keiner Reinigung durch Menschen. Nur die dem irdischen Bilde nothwendig anhangende Unvollkommenheit rief diese Hülfsgeräthe hervor, die gewifs nicht da wären, wenn man hätte ein Licht haben können, das keiner Reinigung und Unterhaltung bedurfte. Vgl. oben S. 51.

Schliefslich haben wir noch dessen zu erwähnen, was sich etwa aus dem Heidenthum mit unserm heiligen Geräthe vergleichen oder zusammenstellen liefse. Vom Licht und Feuer überhaupt im Cultus Gebrauch zu machen lag an und für sich schon nahe, namentlich aber den Naturreligionen. Meist aber galt es mit dem in gewissen Tempeln beständig erhaltenen Feuer die Darstellung des die Welt belebenden und durchdringenden Urfeuers, das man mit der Weltseele identificirte. So brannte in dem runden Vestatempel zu Rom, den Numa erbaute, ein solch beständiges Feuer, wobei Plutarch bemerkt, dieser runde Bau sey ein Bild des Universums, dessen Mitte nach Pythagoräischer Lehre der Heerd des Feuers sey, welches Vesta heifse [2]). Ein Symbol desselben alles durchdringenden und belebenden Urfeuers war auch das beständig unterhaltene Feuer in dem Ateschgah (d. i. Feuertempel) der Persischen Magier [3]). Der himmelweite Unterschied dieses rein kosmischen Symbols von dem Lichte des Mosaischen Leuchters liegt vor Augen. Der Mosaische Cultus hatte überhaupt kein unmittelbares Symbol der Gottheit selbst, dergleichen das heilige Feuer in den heidnischen Tempeln war, sondern das Licht, welches der heilige Leuchter trug, symbolisirte ein Licht, das von der Gottheit ausgeht und gewissen Geschöpfen mitgetheilt wird. Dafs man auch sieben Feuer neben einander anzündete, wurde, wie die Beziehung derselben auf die Planeten, deren Cultus dem Mosaismus durchaus fremd ist, bereits oben

1) Joseph. Antiq. 6, 3, 9.: ὧν τοὺς μὲν τρεῖς ἐπὶ τῇ ἱερᾷ λυχνίᾳ φέγγειν ἔδει τῷ θεῷ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν, τοὺς δὲ λοιποὺς περὶ τὴν ἑσπέραν ἅπτοντας.

2) Plutarch Numa cp. 11.

3) Kleuker Zendavesta III, S. 239.

bemerkt. Unbegreiflicher Weise hat man aber auch als Parallele zum Mosaischen Leuchter ein Aegyptisches Fest angeführt, das λυχνοκαία hiefs, weil Lampen bei demselben angezündet wurden [1]. Ohnehin hatte dieses Fest Bezug auf rein kosmische Verhältnisse, und wo ist überhaupt hier der Vergleichungspunkt? In welcher Verbindung steht das siebenfache Licht des Einen im himmlischen Heiligthum befindlichen Leuchters damit, dafs man in Aegypten an einem bestimmten Tage überall Lampen anzündete? — Auffallend ist es auch, wenn Heeren unter den heiligen Geräthen der Stiftshütte, die er auf den Sculpturen der Tempelruinen des alten Theben abgebildet glaubt, namentlich „die heiligen Leuchter" anführt [2]. Ich habe bei genauer Ansicht überhaupt keine Leuchter, am wenigsten einen dem Mosaischen auch nur entfernt ähnlichen entdecken können. Wie vorsichtig sollte man doch theologischer Seits in dem Gebrauch solcher Anführungen seyn. Am ehesten läfst sich noch auf die schon erwähnte Nachricht des Plinius hinweisen, der von einem Leuchter erzählt, den Alexander der Grofse in den Tempel des Apollo geweiht habe und der baumähnlich gestaltet und mit Aepfeln versehen war [3]. Dafs der Mosaische Leuchter eine Kopie dieses Apollinischen gewesen, kann ohnehin Niemand im Traum einfallen, und ein Aegyptischer Ursprung desselben läfst sich nicht nachweisen, ist auch höchst unwahrscheinlich. Apollo ist der Lichtgott, der Alles erleuchtende Helios; ihm solche Geräthe als Weihgeschenke darzubringen, welche Licht tragen oder bringen, war sehr natürlich. Die Aepfel sind nicht minder reine Natursymbole, und es ist also überhaupt Nichts an diesem Leuchter, was nur entfernt an die Bedeutung des Mosaischen erinnerte. Das Ganze und Einzelne dieses letztern heiligen Geräthes hängt so genau mit Mosaischen Grundlehren zusammen, und ist so ganz aus diesen hervorgegangen, dafs wir auch hier sagen müssen: der heilige Leuchter hat so wenig eine Parallele im Heidenthum, als der Mosaismus eine Kopie der Naturreligion ist.

1) Rosenmüller altes und neues Morgenland II, S. 105. (Herodot. 2, 62.)

2) Heeren Ideen II, 2. Beil. D. S. 831.

3) Plin. hist. nat. 34, 8. *Ex aere factitavere et cortinas, tripodum nomine Delphicas, quoniam donis maxime Apollinis Delphici dicabantur. Placuere et lychnuchi pensiles in delubris aut arborum modo mala ferentium lucentes: qualis est in templo Apollinis Palatini, quod Alexander Magnus Thebarum expugnatione captum in Cyme dicaverit eidem Deo.*

§. 4.

Bedeutung des Räucheraltars.

Ganz wie bei den beiden vorigen Geräthen haben wir auch hier vor Allem das Räucherwerk von dem Altar selbst zu trennen; wie der Tisch für die Brode, der Leuchter für das Licht da war, so auch der Altar für das Räucherwerk; das richtige Verständnifs des erstern hängt also von dem des letztern ab.

I. Das Räucherwerk führt den Namen קְטֹרֶת, Exod. 30, 1. 35. 37., und auch קְטֹרֶת סַמִּים, V. 7., da die einzelnen Ingredienzen desselben סַמִּים waren. Diefs giebt uns zugleich seine nächste und allgemeinste Bestimmung an. קָטַר, welches im Kal ungebräuchlich ist, heifst wie das Arabische قطر zeigt, duften, סַם Wohlgeruch. Das auf dem Altar angezündete Räucherwerk hatte also den Zweck, Duft und Wohlgeruch zu verbreiten; und diefs haben wir denn auch durchweg bei der Betrachtung des Räucheraltars als das Allgemeine, auf das Alles Einzelne sich zurückbeziehen mufs, festzuhalten. Was sollte nun aber im Innenn der Wohnung Gottes Wohlgeruch? Maimonides sieht darin nichts weiter als ein Antidotum gegen den durch das Fleisch, die Eingeweide und die Knochen der täglich geschlachteten Opferthiere verursachten Gestank; damit seine Wohnung nicht wie eine Metzig oder Fleischerbank gerochen, habe Gott das tägliche Räucherwerk verordnet, denn jener üble Geruch würde die schuldige Ehrfurcht unterdrückt haben *). Eine Widerlegung dieser Rabbinischen Trivialität und Abgeschmacktheit wird Niemand begehren. Nicht viel besser ist es, wenn man unter Berufung auf die Liebhaberei der Orientalen an kostbaren Wohlgerüchen behauptet, in dem Pallast des Königs von Israel habe diese Orientalische Annehmlichkeit, die sich besonders in den Wohnungen der Vornehmen finde, am wenigsten fehlen dürfen. So wenig das Brod des Tisches etwas für den Gaumen Jehova's war, und

*) Maimonid. More neboch. 3, 45. *Et quia quotidie in Sanctuario magnum numerum bestiarum mactabant, carnes ibi in frusta scindebant, intestina item et crura lavabant et comburebant, odor ejus, si in hoc statu illud reliquissent, sine dubio instar macelli alicujus fuisset; ideo praecepit deus, ut bis quotidie suffitus in eo fiat, mane et vesperi, ad gratum reddendum odorem ejus et odorem vestimentorum ministrorum ejus nam si non habuisset (hic locus) bonum odorem, sed contrarium ejus (h. e. malum) tum effecisset hoc quoque in animis hominum contrarium reverentiae.*

das Licht des Leuchters für seine Augen, damit er nicht im Dunkeln wohne, so wenig hatte der Wohlgeruch die Bestimmung, seine Nase zu ergötzen. So gewifs vielmehr Licht und Brod Symbole waren, mufs es auch der vom Altar ausgehende Wohlgeruch gewesen seyn. Dem Orientalen ist alles Sinnliche Bild und Hülle des Nicht- und Uebersinnlichen, er erkennt nicht nur in den Dingen, welche den Sinn des Gesichts (Licht) oder des Geschmacks (Brod) berühren, Symbole, sondern auch in denen, welche dem Sinn des Geruchs angehören. Die Blumen sind ihm nicht blofs wegen ihrer Farbe, sondern ebenso gut wegen ihres Geruchs Symbole, und er legt daher auch den Dingen, die an sich geruchlos, ja geistiger Natur sind, einen Geruch bildlicher Weise bei. Um aber die Bedeutung des Geruchs überhaupt und des Wohlgeruchs insbesondere zu finden, müssen wir uns wieder an seine bezeichnende Benennung halten. Alle Wörter des Riechens, Duftens heifsen auch ursprünglich Wehen, Athmen, Hauchen, wie נָפַח, Hohel. 7, 9., woher תַּפּוּחַ der Apfel wegen seines Wohlgeruchs, und נֶפֶשׁ Hauch, Hiob 41, 13., Duft oder Wohlgeruch, Jes. 3, 20., und Seele, als Princip des thierischen Lebens (vgl. *anima* und ἄνεμος, Wind, Hauch), ebenso נָשַׁם wehen, athmen, im Syrischen riechen, woher נְשָׁמָה Hauch, Athem, als Princip des Lebens, Seele, Spr. 20, 27.; ingleichen רִיחַ und רוּחַ riechen und wehen, woher רוּחַ Hauch, Wind, Athem wie נֶפֶשׁ, und רֵיחַ Geruch, Wohlgeruch, Duft. Hieraus erhellt, dafs dem Orientalen alles Duften und Wohlriechen ein Hauchen, Wehen und Athmen, dieses aber wiederum Zeugnifs und Bewährung des unsichtbaren Lebens und Wesens einer Sache, des belebenden Princips ist. Der Wohlgeruch der Pflanze ist ihr Hauch und Odem, und zugleich Zeuge ihres Lebens, ihrer Seele; das Aufhören des Athmens selbst beim Menschen, das Sterben, heifst daher ein Aushauchen der Seele. Der duftende Wohlgeruch nun, welcher beständig die Wohnung G o t t e s erfüllen sollte, von was kann er anders ein Symbol seyn, als vom H a u c h und O d e m G o t t e s, dem רוּחַ אֱלֹהִים oder רוּחַ יְהוָה? Dieser רוּחַ Gottes ist das Innerste in Gott, insofern es sich bewährt nach aufsen, gleichsam aufser Gott herausgeht und sich Anderem mittheilt, wie der Geruch der Pflanze seinen Sitz in ihrem innersten Wesen hat, sich aber ihrer ganzen Umgebung mittheilt. Daher alle göttlichen Wirkungen zuletzt auf den רוּחַ Gottes zurückgeführt werden; er is

das in Gott, wovon alles **Licht und Leben** physisch wie geistig ausgehet, das im vollsten umfassendsten Sinne schaffende, hervorbringende, sich mittheilende Princip. Die Schöpfung beginnt damit, daſs der רוּחַ אֱלֹהִים über dem Wasser schwebt; von ihm geht zuerst das Licht aus, V. 3., dann wird durch ihn die Erde belebt, daſs sie Gras und Bäume hervorbringt. Der רוּחַ des Herrn ist es aber auch, der die Propheten erleuchtet, geistiges Licht giebt, daher der Prophet ein אִישׁ הָרוּחַ heiſst, Hos. 9, 7., derselbe רוּחַ ist es endlich auch, der durch sein Wehen und Blasen den Todten neues Leben giebt, die verdorreten Gebeine lebendig macht, Ezech. 37, 5. 6. 9—14., wo aber, wie die Stelle selbst erklärt, unter dem neuen physischen Leben ein neues geistiges Leben abgebildet wird. Auch im einzelnen Menschen wird sein Belebt- wie Begeistet- oder Erleuchtetseyn beides auf den רוּחַ des Herrn als Ursprung und Quelle zurückgeführt. Hiob 33, 4. 32, 8. vgl. mit Spr. 20, 27. und Gen. 2, 7. — Halten wir nun fest, daſs dieser רוּחַ des Herrn durch den vom Räucheraltar ausgehenden Wohlgeruch symbolisirt ist, so ergiebt sich daraus auf überraschende Weise der innere nothwendige Grund der Zahl und Anordnung sämmtlicher Geräthe der Wohnung und ihres Verhältnisses zu einander, worüber man bei den Auslegern und Typologen vergeblich Aufschluſs sucht. Im Allerheiligsten steht die Bundeslade, an einem dunkeln, unzugänglichen, verhüllten und verschlossenen Orte; hier ist der Thron dessen, der in sich verborgen, unanschaubar ist und in einem unzugänglichen Lichte wohnt. Aber der Verborgene erschlieſst sich, thut sein innerstes Wesen kund und theilt es mit, er bezeugt, daſs er sey und lebe, denn es geht sein Odem, diese Grundkraft seines Seyns und Wesens von ihm aus. Dieſs ist symbolisch angedeutet durch den das Heilige erfüllenden Wohlgeruch, der vom Räucheraltar ausgeht; dieser steht daher nicht mehr an dem absolut dunkeln unzugänglichen Ort, sondern an dem unmittelbar davor befindlichen, relativ hellen und zugänglichen, aber seine Stellung hat er unmittelbar vor der Bundeslade dicht am Vorhang des Allerheiligen, er heiſst deshalb schlechthin מִזְבַּח אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָֹה, der Altar, welcher (unmittelbar) vor Jehova steht; was von keinem der andern Geräthe gesagt wird. Lev. 16, 18. Dieser רוּחַ des Herrn nun, dessen Symbol vom Räucheraltar ausgeht, ist das Princip, die Quelle, der Ursprung alles Lichtes und alles Lebens

in der ganzen Schöpfung des Himmels und der Erden, es sind diefs seine beiden Hauptäufserungen, seine beiden Grundkräfte; darum stehen zu beiden Seiten des Räucheraltars, und zwar (vgl. oben S. 75.) sehr bezeichnend etwas weiter vorgerückt, der Leuchter mit dem Lichte und der Tisch mit dem Brode des Lebens. Zahl, Anordnung und Stellung der heiligen Geräthe sind somit durchaus nicht willkürlich bestimmt, sondern haben ihren innern Grund in den höchsten Ideen des Mosaismus von dem Wesen Gottes. Sehr bemerkenswerth ist es übrigens, dafs das Kabbalistische System auf den in sich verschlossenen, unerkennbaren und verborgenen Gott als erste Offenbarung oder Eradiation desselben die Dreiheit folgen läfst: Licht, Geist (רוח), Leben. „Auf diesen drei Begriffen, sagt Kleuker, beruht das ganze System der Kabbalisten, und alle einzelnen Ideen derselben lösen sich darin auf" [1]. Hieraus sieht man eben, dafs die jüdische Theologie ihre Grundlehren und höchsten Ideen nicht blofs aus dem geschriebenen Offenbarungsworte, sondern auch aus den Symbolen des Cultus entlehnte, und dafs es unrichtig ist, wenn man dasjenige Aeufserliche im Cultus, was man nicht nach bestimmten Aussprüchen des geschriebenen Wortes deuten kann, für bedeutungslos und blofs sinnlich erklärt. Im Cultus ist vielmehr die ganze Mosaische Theologie niedergelegt, und wenn wir sie wollen kennen lernen, so müssen wir vor Allem suchen, die Symbole zu verstehen.

Die Beziehung des Räucherwerks auf den רוח Gottes ist jedoch nur die nächste und unmittelbarste; die Schrift setzt es auch öfter in genaue Beziehung zu dem Gebet, so dafs Räuchern ganz synonym ist mit Anbeten, Verehren. Ps. 141, 2. Offb. 5, 8. 1 Kön. 11, 8. 22, 17. 23, 5. Jer. 1, 16. 7, 9. 11, 13. 17. Hos. 11, 2. und sonst [2]. Es fragt sich nun, ob und in welchem Zusammenhange diese bei-

1) Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten S. 8. 12. — Dieselbe Dreiheit hält von Hammer (Wien. Jahrb. 1. S. 116.) für altägyptisch, und glaubt sie bedeutet durch die über den Tempeleingängen schwebende Hieroglyphe des geflügelten Ballens mit angehängter Schlange. Letztere stelle das Leben, die (Sonnen) Kugel das Licht, die Flügel den Geist vor. Allein die Richtigkeit dieser Deutung der Hieroglyphe steht noch sehr dahin. Andere deuten sie anders und beziehen z. B. die Kugel auf die Welt. Aufserdem aber wird niemand behaupten wollen, dafs die Idee des hebräischen רוח Gottes eine ägyptische Kopie, etwa des Kneph sey; und dafs die Zusammenstellung der Begriffe Licht und Leben durchaus nichts eigenthümlich Aegyptisches ist, haben wir oben S. 87. gesehen.

2) Auch der Lateiner sagt *thura rogare* für *per thura precari* und *exorare, thura votiva,* und gebraucht *thura* synonym mit *verba precantia.* Vgl. Ovid. epist. ex Ponto I, 4. 55. metamorph. 6, 164. trist. 1, 2.104. Martial. 8, 24. Silius Pun. IV, 794. — Braun selecta sacra II, 6. pag. 238 sq.

derlei Beziehungen mit einander stehen. Gewöhnlich wird behauptet, das Räuchern sey deshalb ein Symbol des Betens, weil man habe andeuten wollen, dafs wie der Rauch emporsteige, so auch das Gebet zum Himmel dringe [1]). Diese Erklärung übersieht unbegreiflicher Weise, dafs nicht das Hervorbringen des Rauchs, sondern das Verbreiten des Wohlgeruchs Hauptsache beim Räuchern ist; der Rauch ist nur der Träger und Verbreiter des Wohlgeruchs, nicht das Wesentliche, sondern das Accidentelle. In der nach allen Seiten hin verschlossenen Wohnung sollte nicht Rauch gemacht, sondern Wohlgeruch verbreitet werden, und ein Emporsteigen zum Himmel war eben hier gerade gar nicht möglich; die Wohnung war selbst der nachbildliche Himmel und es kam hier nur darauf an, diesen ganzen Raum mit Wohlgeruch zu erfüllen. Schon die verschiedenen Benennungen des Räucherwerks, die alle direct auf Wohlgeruch hinweisen, zeigen, dafs es sich dabei nicht um den Rauch handle, und jene gewöhnliche Ansicht die Nebensache irriger Weise zur Hauptsache macht. — Wir müssen hier vor Allem darauf zurückgehen, welchen Begriff der alte Orient mit dem Beten verband. Beten heifst bei allen orientalischen Völkern so viel als den Namen Gottes nennen, anrufen. So ist bei den Hebräern קָרָא שֵׁם יְהוָֹה oder קָרָא בְּשֵׁם יְהוָֹה der bekannte allgemeine Ausdruck für Beten oder Anbeten, und begreift beides, sowohl die Anrufung Gottes um Hülfe und Errettung, als auch zu seinem Lob, Preis und Ehre in sich, während z. B. פִּלֵּל speciell flehen oder bitten heifst. Die ältesten Gebete bestanden sogar in nichts Anderem, als in dem bloſsen Nennen und Aneinanderreihen der verschiedenen Namen Gottes. Dieſs ist besonders bei den Indischen Gebeten der Fall, die alten Indischen Hymnen sind nichts weiter als eine Zusammenstellung der verschiedenen Beinamen der Götter; keine Mythologie hat daher einen solchen Reichthum an Namen der Götter, als die Indische. Der Rosenkranz ist eine Indische Erfindung, und man bediente sich seiner ursprünglich, um die vielen Namen des Vischnu zu behalten, die man beim Beten „der Reihe nach aufzählte" [2]). Ebenso sind die Gebete der alten Perser nur Aufzählung und Nennen der verschiedenen Namen Gottes, wie die vielen im Zendavesta enthaltenen Gebete beweisen, unter denen wir statt aller nur den auch sonst in Betreff des göttlichen Namens sehr vergleichenswerthen Abschnitt Jescht Sade's

1) Ewald comment. in Apocal. Joh. pag. 145.

2) von Bohlen das alte Indien I, S. 339. vgl. mit S. 268. — Heeren Ideen I, 3. S. 202.

80. anführen möchten *). Auch die, wenigstens ihrer Grundlage nach uralten Orphischen Hymnen, die so vielfach an den Orient erinnern, bestehen meist aus lauter Namen der Gottheit, an die sie gerichtet sind, weshalb Heeren a. a. O. auf ihre Aehnlichkeit mit den Indischen Gebetshymnen aufmerksam macht. Selbst im christlichen Cultus ist noch in der beinahe nur aus göttlichen Namen bestehenden Litanei etwas von jener uralten Gebetsform übrig geblieben. Wenn nun Räuchern und Beten oder Anbeten völlig synonym ist, ersteres aber im Verbreiten des Wohlgeruchs letzteres im Nennen (Verbreiten, Ausrufen) des Namens Gottes besteht, so folgt, daſs der Wohlgeruch Symbol des Namens Gottes ist, insofern er ausgesprochen, verbreitet, verkündigt wird. Beachtenswerth ist in dieser Hinsicht die Stelle Mal. 1, 11.: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist groſs mein Name unter den Völkern, und an allen Orten wird Räucherwerk dargegebracht (מֻקְטָר eigentlich: Wohlgeruch verbreitet) meinem Namen und reines Opfer, denn groſs ist mein Name unter den Völkern, spricht Jehova Zebaoth.“ Hier steht das Groſsseyn und die Verbreitung des Namens Jehova's unter allen Völkern völlig parallel dem Verbreiten des Wohlgeruchs nach allen Orten hin. Hieraus erklärt sich dann auch, warum der Götzendienst im A. T. gewöhnlich gerade als ein „Räuchern den fremden Göttern“ (vgl. die oben angeführten Stellen) bezeichnet wird: das Räuchern war ein factisches Verkündigen, Ausbreiten des Namens dieser Götter, ein factisches Bekennen zu ihrem Namen, daſs man ihnen alles Lob schuldig sey und von ihnen alle Hülfe zu erwarten habe. Auch sonst ist Geruch oder Wohlgeruch Symbol des Namens überhaupt. So sagt die Braut Hohel. 1, 3.: „Ein ausgegossenes Salböl ist dein Name.” Wohlriechende Oele pflegte man in fest verschlossenen Fläschchen aufzubewahren, um den Geruch in seiner ganzen Kraft und Stärke zu erhalten; wurde dann die Flasche zerbrochen und das Oel „ausgegossen,” so strömte der Wohlgeruch in seiner ganzen Fülle aus, und verbreitete sich weithin. Der „Name” des Bräutigams wird also hier mit dem möglichst starken, sich nach allen Seiten hin ausbreitenden Wohlgeruch verglichen. Aehnlich heiſst es Pred. 7, 1.: „Ein guter Name ist besser als gutes Salböl.” Das dem Namen und dem Salböl Gemeinschaftliche ist der Wohlgeruch, der des erstern ist aber unvergleichbar mehr werth, als der des letztern; jener ist die Sache, dieser nur das Bild. Die Israelitischen Vorsteher sagen Exod. 5, 21. zu Mose und Aaron:

*) Kleuker Zendavesta II, S. 183—191.

„Ihr habt unsern (guten) Geruch (רֵיחַ) stinkend gemacht vor Pharao;" d. i. wir haben durch eure Schuld unsern guten Namen bei bei Pharao verloren. Ebenso steht auch sonst Stinken für üblen oder bösen Namen haben. Gen. 34, 30. 1 Sam. 13, 4. 27, 12. Daher noch bei uns der Ausdruck: im Geruche (z. B. der Heiligkeit) stehen für: den Namen haben, und Gerücht gleichbedeutend mit Ruf oder Name. Auch Sirachs Worte Kap. 39, 13. verdienen hierbei verglichen zu werden: „Ihr heilgen Söhne riechet wohl, wie Weihrauch verbreitet Wohlgeruch und stimmet ein Loblied an; preiset den Herrn wegen aller seiner Werke; gebt seinem Namen Ehre" (eigentlich: macht seinen Namen groſs. Vgl. Mal. 1, 11.). Wenn es nach dem Allem auſser Zweifel ist, daſs der Wohlgeruch im Heiligthum den Namen Gottes symbolisirt und: Wohlgeruch verbreiten (Räuchern) ganz parallel steht mit: den Namen Gottes verbreiten, groſs machen, verkündigen, anrufen, so fragt sich nun nur noch, in welchem Verhältniſs der „Name" Gottes zu seinem „Hauch" steht, den wir zuerst im Wohlgeruch symbolisirt fanden. Unter letzterem versteht, wie bemerkt, die heilige Schrift das Innere Gottes, insofern es *nach* auſsen geht, sich bewährt, kundthut und mittheilt, wie sich im Geruch der Pflanze ihr inneres Seyn und Wesen kund giebt, und im Odem des Leibes das thierische Lebensprincip, die Seele. Dasselbe aber ist auch der Name Gottes; in ihm offenbart und bewährt sich das, was Gott ist, sein Seyn und Wesen, nach Auſsen, an seinem Namen wird er erkannt (siehe oben S. 49. u 324.); den Namen Gottes verbreiten ist daher so viel als kund thun, überall bekannt machen, wer und was er ist. Das beiden, dem Namen und Odem Gottes Gemeinsame ist also die Offenbarung Gottes. Das Wort ist auf gleiche Weise Mittel das Innere kund zu thun, zu bewähren, zu offenbaren, wie der Hauch und Odem; daher auch, wie schon im vorigen §. S. 453 bemerkt worden, hauchen und sprechen synonym stehen, namentlich ist dieſs bei Gott der Fall. Indem Gott athmet, spricht er sich selbst aus, nennt er seinen Namen. Ps. 33, 6. heiſst es: „Der Himmel ist durchs Wort des Herrn gemacht, und all sein Heer durch den Odem רוּחַ seines Mundes." Der Duft und Geruch der Blumen ist dem Orientalen ihre Sprache *). Das Wort

*) Ueber diese bekannte Sache hier nur eine Stelle aus **Hafis**, die **Baur** (Symbolik II, 1. S. 29.) anführt:

Höret o hört das Geheimniſs der Rosen,
Wie sie statt Worten durch Düfte nur kosen,
Aber die Nachtigall spricht es in lauten
Herzen der Liebe vernehmlichen Lauten.

aber, welches das Wesen Gottes kund thut oder offenbart, ist der Name Gottes. Und wie wir schon im ersten Kapitel gefunden haben, dafs die beiden Begriffe Erkennen (Licht) und Zeugen (Leben) in dem dritten des Offenbarens zusammenkommen (vgl. S. 86.), so ist auch hier der durch den Wohlgeruch symbolisirte Odem רוח Gottes das, wovon Licht und Leben als seinem Princip und Ursprung ausgeht. Da demnach „Namen" und „Odem" in einem Dritten, in der Offenbarung Eins sind, so kann auch Ein und dasselbe (Wohlgeruch) zu ihrem Symbol dienen.

Das Räucherwerk des Heiligthums ist aber ein aus vier Ingredienzen zusammengesetztes, der Wohlgeruch, der die ganze Wohnung erfüllt, ist ein vierfacher. Diefs ist nichts weniger als zufällig. So gewifs vielmehr, was noch Niemand in Abrede gestellt hat, die dem Lichte des Leuchters aufgeprägte Sieben und die dem Brod des Tisches gegebene Zwölf bedeutsam ist, mufs und wird es auch die dem Wohlgeruch des in der Mitte stehenden Altars inhärirende Vier seyn, und diefs um so eher, da uns diese Zahl als Hauptzahl des ganzen heiligen Gebäudes bisher überall entgegengetreten ist. Sie hat aber hier keine andere Bedeutung, als die, welche ihr beständig im symbolischen Cultus zukommt: sie ist Zahl der Offenbarung. So eben hat sich uns aber ergeben, dafs der Begriff der Offenbarung das Gemeinsame des Odems und des Namens des Herrn ist, welche beide durch den Wohlgeruch symbolisirt sind; dieser letztere mufste daher auch gerade diese, die Offenbarungszahl zu seiner Signatur haben. Aufserdem haben wir bereits mehrmals zu bemerken Gelegenheit gehabt, dafs die Vier Signatur des Namens Gottes überhaupt ist, insbesondere des Offenbarungsnamens יְהוָֹה, der bei den jüdischen Theologen שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע heifst (vgl. S. 173.). So bei den vier Farben, welchen wiederum die vier Offenbarungsweisen Gottes auf der Caporeth entsprechen. Aber eben diefs begründet denn auch die Vermuthung, dafs die vier Wohlgerüche, die mit einander das Eine Ganze des Wohlgeruchs bilden, ebenfalls diesen vier Offenbarungsweisen entsprechen möchten. Dafs diefs durchaus nicht eine willkürliche und gewagte Behauptung ist, zeigt etwas ganz Aehnliches im heidnischen Alterthum. Die Orphischen Hymnen, die im Grunde nichts anderes als aus den verschiedenen Namen der Götter zusammengesetzte Gebete oder lobpreisende Anrufungen sind, haben jede zur allgemeinen Ueberschrift: ϑυμίαμα, d. i. Räucherwerk; sodann folgt der Name der Gottheit, an welche die Hymne gerichtet

ist, und dann wiederum ein einzelner bestimmter wohlriechender Räucherstoff, der dieser einzelnen bestimmten Gottheit entspricht und geweiht ist. So z. B. Διὸς θυμίαμα, στύρακα — Ποσειδῶνος θυμίαμα, σμύρναν — Ἑρμοῦ θυμίαμα, λίβανον — Ἀπόλλωνος θυμίαμα, μάνναν — Ἡφαίστου θυμίαμα, λιβανομάνναν u. s. w. Ebenso hatte jeder der schon öfter erwähnten sieben Sabäischen und Chaldäischen Planetengötter, wie seine bedeutsame Farbe, Metall, Stein, geometrische Figur, so auch sein besonderes bedeutsames Räucherwerk: dem Saturn war Storax, dem Jupiter Lorbeer, dem Mars Gummi und Sandarak, der Sonne Aloe, der Venus Safran, dem Merkur Mastix, dem Monde Weihrauch geweiht [1]). Wie man sich das Verhältnifs jedes einzelnen Räucherstoffes zu der Gottheit, welcher er geweiht war, dachte, was man für das dem Wesen dieser Gottheit Entsprechende in ihm hielt, läfst sich jetzt freilich nicht mehr angeben, so gewifs es auch ist, dafs man eine solche gegenseitige Beziehung und Wesensverwandtschaft annahm [2]). Dasselbe ist sicher auch bei unserm Mosaischen Räucherwerk der Fall. Allein, so wenig zweifelhaft es ist, dafs jeder einzelne der vier Räucherstoffe einer der Vollkommenheiten Gottes, einem jener vier Namen, auf die wir wiederholt geführt worden sind, entsprach, so läfst sich doch nicht bestimmen, auf welchen Namen man jeden einzelnen Räucherstoff bezog, und noch weniger, was das Entsprechende jedesmal ausmachte. Vielleicht ist die Folge, in welcher die vier Räucherstoffe genannt werden, der Folge der vier Farben parallel: dann würde נָטָף dem יְהוָה, שְׁחֵלֶת dem אֱלֹהִים mit seinen Verwandten, חֶלְבְּנָה dem חַי, und לְבֹנָה dem קָדוֹשׁ entsprechen, was sich aber durchaus nicht

1) Görres Mythengeschichte I, S. 291 fg.

2) Einige Ueberschriften der Orphischen Hymnen geben jedoch nicht undeutliche Winke über das Verhältnifs des Räucherwerks zu der Gottheit, der es geweiht ist. So ist die an Πᾶν gerichtete Hymne Πανὸς θυμίαμα, ποικίλα, überschrieben, und Pan wird darauf κόσμοιο τὸ σύμπαν genannt, und Himmel, Erde, Meer, Feuer heifsen seine Glieder: durch ποικίλα ist angedeutet, dafs das ihm zukommende Räucherwerk aus allen möglichen verschiedenartigen wohlriechenden Substanzen bestehen solle, ganz analog dem, dafs man, wie wir oben (S. 318.) gesehen haben, den das All vorstellenden Gottheiten ἱμάτια ποικίλα gab, und ihnen überhaupt τὸ ποικίλον beilegte. Gleiches gilt von der Ueberschrift: Μητρὸς θεῶν θυμίαμα, ποικίλα. Bei der Ueberschrift: Αἰθέρος θυμίαμα, κρόκον, wo Αἰθήρ dem Zusammenhang gemäfs nicht Luft, sondern Feuer, Licht heifst, kommt vielleicht die gelbe Farbe des Safran in Anschlag. — Die gewöhnliche Ansicht, die wegen des Emporsteigens des Rauchs das Räucherwerk für Symbol der Anbetung hält, erscheint hier besonders in ihrer ganzen Blöfse, denn diefs Emporsteigen des Rauchs war ja bei jedem Räucherstoff dasselbe, und es wäre darnach ganz einerlei gewesen, mit welchem Stoff dieser oder jener Gottheit geräuchert wurde.

weiter begründen läfst. Dafs übrigens dieses vierfache Räucherwerk nicht aus irgend einem heidnischen Cultus entlehnt ist, versteht sich nach seiner auf rein Mosaische Ideen hinweisenden Bedeutung von selbst. Wohl hatten auch die Aegypter ein heiliges Räucherwerk, das dreifach war, nämlich Harz (ῥητινή), Myrrhe und Kyphi; mit ersterm wurde der aufgehenden, mit dem zweiten der mittägigen, mit dem dritten, das aus sechszehn Substanzen bestand, der untergehenden Sonne geräuchert, auch war der Act der Zubereitung und Mischung selbst ein religiöser *). Allein wer sieht hier nicht wieder die genaue Beziehung auf rein physische Verhältnisse, auf die Ideen der Naturreligion? Auch hier bleibt nur das Allgemeine als Parallele, dafs der Mosaismus wie das Heidenthum sich des Räucherwerks überhaupt als Symbols bediente, die Hauptsache aber, die Bedeutung ist eine himmelweit verschiedene.

Das Räucherwerk sollte, wie wir am Schlufs von §. 1. gehört haben, auch gesalzen, rein und heilig seyn. Die erste dieser Eigenschaften kam ihm zu, insofern das Räuchern, d. i. Anrufen und Anbeten des Namens Gottes zugleich ein Opfer war; denn alles Opfer mufste gesalzen werden. Lev. 2, 13. Mark. 9, 49. Da diefs aber mit der Idee und Bedeutung des Opfers genau zusammenhängt, ja daraus hervorgegangen ist, so kann uns diese Eigenschaft des Räucherwerks, die ohnehin gerade keine wesentliche ist oder seine Bedeutung näher modificirt und bestimmt, erst nach Entwicklung der Opferidee gehörig deutlich werden, daher wir sie hier noch übergehen. Die beiden andern Bestimmungen: rein und heilig gehen aus der Bedeutung des Ganzen hervor. War das Räucherwerk Symbol des Namens Gottes und bezogen sich seine vier Ingredienzen auf die vier einzelnen Namen, so mufste es auch rein, d. i. unvermischt bleiben, und durfte weder davon noch dazu gethan werden, denn diefs hätte die Bedeutung aufgehoben. Als Symbol des Namens Gottes mufste es auch für den Privatgebrauch untersagt werden, und war nur für den Dienst Jehova's geweiht, d. i. heilig. Die Nachmachung desselben war darum auch bei schwerer Strafe verboten, Exod. 30, 38.; sie wäre eine Entweihung und Entheiligung des Namens Gottes gewesen, wodurch Gott die Ehre entzogen und auf ein Geschöpf übertragen würde, gewissermafsen symbolische Verleugnung Gottes, symbolische Abgötterei. Aus V. 37. scheint übrigens hervorzugehen, dafs bei jener Strafandrohung hauptsächlich die Zusammensetzung aus ganz

*) Plutarch. de Isid. cp. 81.

denselben Bestandtheilen und die besondere Mischung derselben gemeint ist. Es gab somit wohl sonst noch allerlei Räucherwerk, worunter auch dieser oder jener Bestandtheil des heiligen Räucherwerks seyn mochte, allein in dieser Zusammensetzung und Mischung sollte es lediglich auf dem Altar in dem Innern der Wohnung angezündet werden.

Schliefslich wollen wir die gewöhnlichen Deutungen des heiligen Räucherwerks anführen, insofern sich dadurch die unsrige nur bestätigen wird. Die älteste ist die des Philo, dem auch mehrere Kirchenväter wie z. B. Basilius (zu Jes. 1.) gefolgt sind. Er sieht in dem Räucherwerk, wie in den vier Farben, Symbole der vier Elemente: Stacte bedeutet ihm das Wasser, Onyx die Erde, Galbanum die Luft und Weihrauch das Feuer [1]). An dieser Deutung ist nichts zu billigen, als die Aufmerksamkeit auf die Bedeutsamkeit der Zahl Vier, und die Beziehung jedes einzelnen Räucherstoffes auf einen ihm entsprechenden Gegenstand: die Deutung selbst aber ist völlig aus der Luft gegriffen und pafst so wenig in die Mosaische Symbolik, als die der vier Farben. — Die Rabbinen geben keine vollständige Deutung, mühen sich aber sehr ab, den Grund anzugeben, warum unter den Wohlgerüchen des Räuckerwerks auch Galbanum, nach ihrer Meinung Teufelsdreck, gewesen sey. Der Talmud bezieht diefs darauf, dafs „Gott die Gottlosen [Teufelsdreck] nicht verschmähe, wenn sie umkehreten (תשובה) und sich unter die Gerechten [Wohlgeruch] mischten mit Fasten und Beten;" erläuternd setzt er hinzu: „Wenn eine Gemeinde Bufse thut und sind keine Gottlosen darunter, so ist das keine rechte Gemeinde. Gott wird gelobt, wenn die Gottlosen sich bekehren und unter die Gerechten sich zählen lassen" [2]). Dieser Deutung folgen mit mehr oder weniger Modification selbst Jarchi, Abarbanel und Andere; sie gehört unter die Rabbinischen Curiosa, und bedarf keiner Widerlegung. Hingegen veranlafst sie uns wohl überhaupt zu der Bemerkung, wie verfehlt es ist unter den vier Ingredienzen auch nur eines oder gar zwei als übelriechende Substanzen aufzufassen, wie die Neuern meist thun. Die ganze Symbolik des Räucherwerks ruht, wie wir gesehen haben, auf dem Begriff: Wohlgeruch, und zwar im Gegensatz zu üblem Geruch oder Gestank. Ist es Symbol

1) Philo Quis rerum divin. haer. Opp. pag. 397.

2) Vgl. Meier de suffitu. cp. 9. (bei Ugolini Thes. Ant. XI, pag. 565.).

des Namens Gottes, so wäre ja durch übelriechende Substanzen der Name Gottes, um mit Exod. 5, 21. zu reden, stinkend gemacht. — Die christlichen Theologen, sich an den Ausspruch Offb. 5, 8. haltend, erklärten das Räucherwerk einstimmig für ein Bild des Gebets, jedoch auf verschiedene Weise. Die Einen betrachteten es als Vorbild auf die Fürbitte Christi oder auf die Bitten seiner Gläubigen, die durch Christum zum Vater gelangten; in letzterem Falle bezog man dann die vier Bestandtheile auf eben so viele Gattungen des Gebetes, und wies auch namentlich auf jene vier Ausdrücke 1 Tim. 2, 1. hin: δεήσεις, προσευχαὶ, ἐντεύξεις, εὐχαριστίαι, oder fand in Stacte die Bitte um Abwendung des Uebels, im Onyx die um Verleihung eines Gutes, in Galbanum die Fürbitte für Andere, im Weihrauch die Danksagung abgebildet. Die andere Classe christlicher Ausleger bezog die vier Ingredienzen auf viererlei zum Beten nöthige Gemüthszustände. So von Hamm: Stacte ist ihm Bild des Glaubens, Onyx der Demuth eines zerschlagenen Herzens, Galbanum der Liebe, Weihrauch der Hoffnung und Zuversicht; Cornelius a Lapide hingegen bezieht Stacte auf die *mortificatio*, Onyx auf die *castitas*, Galbanum auf die *caritas*, Weihrauch auf die *religio* und *oratio*; Simmler, der die Rabbinische Ansicht von Galbanum aufgenommen, erklärt das Räucherwerk für Bild des Gebets der Kirche, welchem immerhin, weil sich in ihr auch Heuchler (Teufelsdreck) befänden, „*aliquid graviter olens*" beigemischt sey. Man hat nicht unterlassen, alle diese Deutungen auch aus der Natur und Beschaffenheit der verschiedenen Räucherstoffe zu begründen, wobei Willkür mit Abentheuerlichkeit wechselt. Auf die verschiedenen Modificationen und Einzelheiten dieser ganzen Deutungsweise uns nicht weiter einlassend, bemerken wir nur hinsichtlich ihrer Grundlage im Allgemeinen, nämlich der Stelle Offb. 5, 8., dafs man dort das Räuchern mit dem Räucherwerk selbst vermengt hat. Nicht das Räucherwerk, sondern die Handlung des Räucherns ist Symbol des Gebetes, der Anbetung. Das Räucherwerk, als Wohlgeruch, ist Bild des ריח oder des Namens Gottes, das Beten selbst aber als ein Aurufen, Verkündigen, Verbreiten dieses Namens, wird durch das Verbreiten des Wohlgeruchs, d. h. durch Anzünden des Räucherwerks, durch Räuchern symbolisirt, daher denn auch an jener Stelle der Satz: „welche (αἱ) sind die Gebete der Heiligen," sich nicht auf das Räucherwerk (θυμιάματα) bezieht, in welchem Falle ἅ statt αἱ stehen müfste, sondern auf die zur Handlung des Räucherns nothwendigen Schalen (φιάλαι).

Die vier Ingredienzen können demnach auch nicht auf die verschiedenen Arten des Betens (Räucherns) bezogen werden, noch weniger aber auf die verschiedene Gesinnung des Betenden (Räuchernden), sondern allein auf den, der angebetet, d. h. dessen Name (Wohlgeruch) verbreitet wird. In letzterer Beziehung ist noch zu beachten, dafs das Räucherwerk Exod. 30, 36. ein „Hochheiliges" heifst; niemals wird aber so etwas Menschliches, wie doch das Gebet oder die Gesinnung des Betenden ist, sondern nur das eigentlich Göttliche so genannt. Auch die dem Räucherwerk aufgeprägte Zahl Vier zeigt schon allein, dafs damit nicht etwas rein Menschliches abgebildet wird, sondern etwas Göttliches, denn Vier ist die Offenbarungszahl des Göttlichen und nicht des Menschlichen; daher denn auch bei den angeführten Deutungen nirgends die Bedeutsamkeit dieser Zahl als solcher hervortritt.

II. Der Altar. Das Wesen und die Bestimmung des Räucheraltars und insbesondere sein Verhältnifs zu dem im Vorhof befindlichen Brandopferaltar läfst sich nicht angeben, ohne dafs wir zuerst auf das Wesen des Altars im Allgemeinen eingehen. Dieses mufs sich in seinen gewöhnlichen Benennungen, deren zwei sind, aussprechen. Die erste und allgemeinste ist בָּמָה, בָּמוֹת, welches Wort ursprünglich Höhe, Erhöhung heifst; ganz dasselbe Wort ist das Griechische βωμὸς, welches gleichfalls zuerst erhabener Ort und dann Altar bedeutet; die beiden lateinischen Namen *ara* und *altare* weisen gleichfalls auf Höhe und Erhöhung hin, denn *ara* kommt vom Griechischen αἴρω erheben, und *altare* von *altus* hoch *). Diefs läfst keinen Zweifel übrig, dafs mit dem Altar überhaupt zunächst die Vorstellung von einer Erhöhung, einem sich erhebenden Ort verbunden wurde. Die ersten und ältesten Altäre waren daher auch bekanntlich weiter nichts, als aufgeworfene Erde, oder auf einander gelegte Steine, manchmal auch nur Ein grofser Stein, und als die natürlichen von den Göttern selbst aufgeworfenen Altäre betrachtete man die natürlichen Höhen, Hügel oder Berge, auf denen man daher gerne betete oder überhaupt den Gottesdienst verrichtete. Die zweite gewöhnliche Benennung des Altars ist מִזְבֵּחַ, von זָבַח schlachten, und bezieht sich auf das, was auf jener Erhöhung geschieht. Der Altar ist ein Schlachtort, d. h. ein Ort des Opferns. Bemerkenswerth ist es aber, dafs auch der Altar, auf dem nie geopfert wurde,

*) Vgl. Gesenius Commentar über den Jesaja II, S. 282.

der Räucheraltar gerade diese Benennung durchweg führt, woraus hervorgeht, dafs der Begriff des Schlachtens nicht gerade das Wesentliche ist, sondern der des Opferns und dessen, was durch das Opfer bezweckt wird. Insofern nun im Opfern sich alle Gottesverehrung der ganzen alten Welt und auch der Hebräer concentrirt, so dafs es gar keinen Cultus ohne Opfer giebt, ist der Altar der Ort des Cultus überhaupt. Jeder Altar ist eine Gottesstätte, Altäre gab es, ehe man Tempel und heilige Gebäude hatte, ja diese waren gewissermafsen nur erweiterte Altäre; die Seele jedes Tempels und heiligen Gebäudes war aber eben allezeit der Altar, der daher auch in keinem fehlte. Was wir daher oben im ersten Kapitel über die Entstehung der heiligen Gebäude bemerkten, gilt auch ganz von den Altären. Ueber das Wesen und die Bestimmung des Altars im Allgemeinen findet sich Exod. 20, 21. (24.) eine Angabe, die diefs vollkommen bestätiget. Dort verordnet Jehova die Errichtung eines Altars „an allen Orten, wo ich (spricht er) meinen Namen werde ehren lassen (אַזְכִּיר); (und wo) ich zu dir kommen und dich seegnen werde.“ Das Wort זכר heifst im Kal gedenken, im Hiphil ins Andenken bringen. Da also soll ein Altar errichtet werden, wohin Gott seegnend vom Himmel herabgekommen ist, d. h. wo er seine Macht, Güte, Herrlichkeit irgendwie zum Seegen geoffenbart und bewährt hat, und wo der Mensch demnach vorzüglich Gottes auf rühmende, preisende, ehrende Weise gedenken mufs. Somit ist der Altar einerseits ein Denk- und Merkmal seegensreicher göttlicher Offenbarung, andrerseits ein Mahnzeichen für den Menschen, dafs er hier Gottes preisend gedenken, ihn anbeten und verehren, sich zu ihm erheben soll. Der Ort der Erhöhung wird zugleich zu einem Ort der Erhebung für den Menschen, und insofern diese Erhebung aufs vollkommenste in dem Opfern geschieht, zu einem Opferort.

Aus dieser Bestimmung der Altäre gieng nun auch die bestimmte Form und Gestalt hervor, die man ihnen gab. Man begnügte sich nicht lange mit einem roh aufgeworfenen Haufen Erde oder auf einander gelegten Steinen, sondern suchte auch, was schon das Schicklichkeits- und Ehrfurchtsgefühl verlangte, ihnen Form und Gestalt zu geben. War nun der Altar Zeichen und Denkmal göttlicher Offenbarung, die den Menschen zur Anbetung und Verehrung aufforderte, so erforderte diese seine Bestimmung auch natürlich diejenige Form, die überhaupt als Offenbarungsform galt, nämlich das Viereck, welches wir ja oben vielfach als die

allgemeine Form aller Gottesstätten kennen gelernt haben (vgl. S. 157. 233. fgg.). Der biblische Text hebt diese Form bei beiden Altären der Stiftshütte nachdrücklich hervor, denn nachdem er ihre Länge und Breite genau angegeben, setzt er jedesmal noch, obgleich es sich daraus von selbst verstand, besonders hinzu: „und viereckigt soll er seyn." Exod. 27, 1. 30, 1. Auch bei den Altären des Salomonischen und Herodianischen Tempels wurde diese Form streng festgehalten, 2 Chron. 4, 1.: ingleichen machen sie auch Philo und Josephus besonders bemerklich [1]), und der Talmud rechnet sie zu den Stücken, die für jeden Altar ein unumgänglich nothwendiges Erfordernifs sind [2]). Im Heidenthum wurde diese Form hingegen nicht so streng beobachtet, und Griechen und Römer besonders hatten bekanntlich mehr runde als viereckte Altäre. Doch scheint im Orient, wo überhaupt so viel auf bedeutsame Formen gehalten wurde, die viereckte Form noch mehr vorgeherrscht zu haben, wie wir z. B. von den alten Chinesen wissen, dafs sie nur an einem viereckten Orte opferten [3]).

Eine besondere, aber gleichfalls aus dem Wesen und der Bestimmung des Altars hervorgegangene oder doch darin begründete Vorrichtung an den beiden Mosaischen Altären sind die Hörner an den vier Ecken, welche die jüdische Tradition, wie wir eben in der Note gehört, nicht minder als die viereckte Form zu den wesentlichen Erfordernissen eines Altars rechnet. So wenig als diese Form haben die Altarhörner einen äufserlichen Zweck, und selbst Spencer behauptet nachdrücklich, dafs sie eine symbolische Vorrichtung seyen [4]). Der Altar ist ein Denkmal der Erfahrung besondern göttlichen Seegens, der Offenbarung göttlichen Heils, göttlicher Hülfe, und eben darum zugleich ein Ort der Verherrlichung des göttlichen Namens, ein Zeichen der Ehre und des Ruhmes Gottes. Alles diefs symbolisirt nun auch das Horn. Es ist Bild der Kraft, Stärke und Macht, weil diese sich bei dem

1) Philo de vict. pag. 843. sagt vom Altar: τετράγωνον γάρ ἐστι. cf. Joseph. de bello Jud. 5, 5, 6.

2) Jalcut Simeon fol. 1023. *Traditio est, omne altare, quod et cornu et clivo et fundamento, et quadratura destituitur, legitimum non est.* — Succa fol. 49. a. und Sebh. fol. 62. a. *Cornua, clivus, fundamentum et forma quadrata adeo arae necessaria sunt, ut sine illis legitima esse non possit. Longitudo autem ejus et latitudo et altitudo variare possunt.*

3) Görres Mythengesch. I, S. 44. — Vgl. auch Strabo gegr. 5. pag. 316.

4) Spencer de leg. Hebr. rit. III, 1, 4. 3.

gehörnten Thiere im Horn concentrirt, Amos 6, 13. Ps. 148, 14.; es dient daher insbesondere zum Insigne königlicher Macht, des Königthums, der Herrschaft überhaupt. Dan. 7, 7. 8. 8, 3—9. 1 Sam. 2, 10. Ps. 132, 17. Ps. 89, 18. [1]). Daran knüpft sich unmittelbar die Bedeutung der Ehre und des Ruhms, wie denn das Horn nicht nur die Waffe, sondern auch die Zierde des Thieres ist. Ps. 112, 9. 89, 18. Hiob 16, 15. Klagel. 2, 1. und 3. [2]). Ganz besonders aber erscheint das Horn als Symbol der Fülle des Ueberflusses, also des Heils und Seegens, Ps. 92, 11.; daher der Ausdruck Horn des Heils. Ps. 18, 3. 2 Sam. 22, 3. Luk. 1, 69. [3]). Während die viereckte Form des Altars ihn als Stätte göttlicher Offenbarung überhaupt bezeichnet, wird diese Offenbarung durch die vier Hörner an seinen vier Ecken als eine Offenbarung göttlicher Macht, Hülfe, Herrlichkeit, göttlichen Ruhmes und Ehre, göttlichen Heils und Seegens näher bestimmt. Sie erscheinen somit als etwas durchaus Wesentliches am Altar, sie sind seine eigentlichen Insignien; sie wegnehmen oder zerbrechen galt daher für eine Entweihung, ja für Vernichtung des Altars. Jud. 9, 8. Amos. 3, 14. Wie uns aber der Altar selbst vorzüglich als ein Ort des „Seegens" beschreiben wird, so erscheinen denn auch seine Hörner ganz besonders als Symbole des Seegens und Heils in dem Gebrauch, der von ihnen gemacht wurde. Dieser war ein doppelter; der wichtigere und häufigere bestand darin, dafs das Opferblut, welches das eigentliche Sühnmittel war, um zu sühnen, an die Hörner gesprengt werden mufste. Lev. 4, 25. 30. 34. Exod. 29, 12. Lev. 8, 15. 9, 9. 16, 18. Ezech. 43, 20. Dadurch wurde angedeutet, dafs die Sünde gesühnt, und dem Sünder Heil widerfahren sey. In dieser Beziehung heifst denn auch der Erlöser selbst das Horn des Heils, Luk. 1, 69. Der andere Ge-

1) Cyrill. Lex. M. S. Brem.: κέρας· πανταχῆ τὰ βασιλέων λέγεται. — Theodoret. in Ezech. 29. pag. 462.: κέρας ἡ θεία γραφὴ καλεῖ . . . τὴν βασίλειαν. Kimchi erklärt Ps. 89, 18. קרן durch מלכי ישראל.

2) Suidas: κέρας ἡ δόξα ἐστὶν καὶ ἡ δύναμις πολλάκις. Horat. Od. II. 19, 20. 19, 29. *Te vidit insons Cerberus aureo cornu decorum.*

3) Ovid. ars am. 1, 139.: *tunc pauper cornua sumit.* Horat. od. 3, 21. 18. *Et addis cornua pauperi.* Besonders gehört hierher das Horn des Heils des Aegypt. Hermes. Der Hundsstern, Sirius, dessen Genius Hermes, war als Vorläufer der alle Fruchtbarkeit bedingenden Nilfluth, der Stern des Heils für Aegypten; aus der Art seines Aufgangs schlossen die Priester auf die Höhe der Fluth und die Fruchtbarkeit des Jahrs. Was dieser Stern am Himmel, das war auf Erden die Gazelle, und zwischen deren Hörnern hindurch beobachtete man den Aufgang des Sirius. Creuzer Symbolik I, S. 367. III, S. 94.

brauch bestand darin, daſs der unvorsätzliche Todtschläger, um der Rache zu entgehen, die Altarhörner ergriff. 1 Kön. 1, 50. 2, 28. Der Thäter stellte sich damit unter den Schutz der errettenden, helfenden Gnade Gottes, die die Sünde tilgt, und eben dadurch das Recht der Bestrafung aufhebt; den, der sich fest hielt an diesen Hörnern, losreiſsen und bestrafen, wäre eine Verleugnung der göttlichen Macht und Hülfe gewesen. — Hieraus widerlegen sich denn von selbst die Rabbinischen Deutungen der Hörner, nach denen sie die vier Reiche der Welt (das Reich des Leblosen, des Vegetabilischen, des Beseelten und des Lebendigen) oder auch die vier Elemente, oder die vier ersten Qualitäten in allem Lebendigen, oder endlich die vier Bestandtheile des Ezechielschen Cherubs darstellen sollen [1]. Alles dieſs steht auch nicht in einer entfernten Beziehung zum Wesen und der Bestimmung des Altars. — Daſs auch an heidnischen Altären sich Hörner finden, scheint auf den ersten Blick etwas auffallend, allein man muſs auch hier nicht die völlige Verschiedenheit der Hauptsache dabei, nämlich der Bedeutung, übersehen. Das Horn vorerst im Allgemeinen muſste eines der häufigsten Symbole werden, da gerade diejenigen Thiere, die überall die Repräsentanten der Götter selber waren, Stier und Widder Hörner tragen; unzählig sind die Anspielungen auf diese Hörner; die Götter selber hieſsen und erschienen auf bildlichen Darstellungen als Gehörnte. Dieſs hieng noch insbesondere damit zusammen, daſs die beiden Hauptgottheiten aller Naturreligionen, Sonne und Mond, als gehörnt gedacht wurden. Die Strahlen der Sonne nannte man ihre Hörner, überhaupt schrieb man dem Lichte Hörner zu, weil es in den Strahlen seine Kraft äuſsert [2]. Bekannt ist auch die Vorstellung von den Hörnern des Neumonds. Sehr natürlich war es nun, daſs man die Altäre der Götter, deren Insigne das Horn war, auch mit diesem Insigne versah, um sie eben als Altäre jener Gottheiten kenntlich zu machen. Man hieng daher oft möglichst viele Hörner daran, oder baute die Altäre wohl ganz aus Hörnern, wie dieſs z. B. nach Plutarchs Erzählung bei einem dem Apollo zu Delos geweihten Altar der Fall

1) Abarbanel Perusch al hatorah. fol. 192, 3. Vgl. die Stelle aus dem Kabbal. Buche: Sepher Thoras Haola bei D. Miln de Cornibus Altaris exterioris 1, 4. (bei Ugolini Thes. Ant. X, pag. 358 sq.).

2) Vgl. die Stellen jüdischer und klassischer Schriftsteller bei Miln a. a. O. 1, 3. Hab. 3, 4. Hieronym. Opp. VI, pag. 81. Hug Untersuchungen über den Mythos der berühmtern Völker der alten Welt. S. 176.

war [1]), oder nach Callimachus bei dem von Apollo selbst der Diana erbauten Altar, der aus lauter Hörnern der Cynthiadischen Ziegen bestand [2]). Nichts kann klarer seyn, als daſs die Hörner hier reine Natursymbole waren, hervorgegangen aus dem Wesen der Naturreligion. Mit den Hörnern der Mosaischen Altäre haben sie auch nicht das mindeste gemein, ihre Bestimmung ist eine total verschiedene, und es bleibt auch von dieser so scheinbaren Parallele nichts übrig, als das ganz Allgemeine, daſs auch der Mosaismus sich des Horns als Bild bediente. Wie abgeschmackt zeigt sich hierbei wieder die Methode Spencers, der in den Altarhörnern einerseits eine Accommodation Gottes zu heidnischen Gebräuchen, der Rohheit der Israeliten zu Liebe, andrerseits aber zugleich in der Vierzahl derselben eine Opposition gegen das Heidenthum, welches die Altäre mit unzählig vielen Hörnern versehen habe, findet [3]).

Die bisher entwickelte Bedeutung der Altäre überhaupt haben wir nun am Räucheraltar nachzuweisen, und sodann sein Verhältniſs zum Altar des Vorhofs näher anzugeben. Sollte, wie wir gesehen haben, an jedem Orte, wo Gott sich seegnend erweist und seinen Namen ins Andenken bringt, ein Altar errichtet werden, so muſste es doch vor Allem da geschehen, wo symbolisch die allerhöchsten und herrlichsten Seegnungen dargestellt wurden. Das Räucherwerk, um deſswillen dieser Altar da stand, ist ja ein Symbol des Odems Gottes, von dem alles Licht und Leben ausgeht, was auch sichtbar in dem Leuchter und Brodtisch, die ihn umgaben, angedeutet war; es ist zugleich Symbol des Namens Gottes, der also auch hier recht eigentlich ins Andenken gebracht wird, Ex. 20, 21.; und da beide Begriffe, Odem und Namen Gottes, sich in dem des Offenbarens vereinen, so ist hier recht eigentlich auch eine Stätte göttlicher Offenbarung, die durch ein Denkmal, eine Erhöhung, d. i. Altar bezeichnet werden muſste. Die Bedeutung des Räucherwerks steht somit in der genauesten inneren Beziehung zur Idee des Altars überhaupt, und wir sehen hier recht deutlich, warum der Wohlgeruch gerade von einem Altar aus sich nach allen Seiten

1) Plutarch. de solert. Animal. Opp. II, pag. 983. Δήλῳ δήποτε τοῖον Ἀπόλλωνος παρὰ ναῷ τὸν κεράτινον βωμὸν εἶδον κ. τ. λ. (cf. Plut. Theseus cp. 21.). Vermuthlich hatten diese Hörner Bezug auf Apollo als Sonnengott.

2) Callimach. hymn. in Apoll. 60.: δείματο μὲν κεράεσσιν ἐδέθλια, πῆξε δὲ βωμὸν ἐκ κεράων, κεράους δὲ πέριξ ὑπερβάλλετο τείχους. Diana ist der Mond; wie dieser erscheint sie selbst gehörnt.

3) Spencer de leg. Hebr. ritual. III, 1, 4. pag. 51.

hin verbreiten sollte. Kein anderes Geräthe oder Vorrichtung würde so vollkommen der Bedeutung dieses Wohlgeruchs entsprochen haben. Jeder Altar war aber auch als Offenbarungsstätte ein Erinnerungszeichen, eine Aufforderung für den Menschen, den hier verliehenen göttlichen Seegen anzuerkennen und den hier ins Andenken gebrachten Namen Gottes zu loben und zu preisen. Diefs konnte nun auf zwiefache Art geschehen, nämlich entweder durch Opfern oder durch Räuchern. Das Wesen des Opfers ist jedenfalls von Seiten des Menschen die Dahingabe; durch dieses Hingeben irgend eines Gutes geschieht eine factische Anerkennung, dafs Gott die Quelle alles Seegens und der Mensch ganz und gar von ihm abhängig, ihm alles schuldig ist; so wird diese Anerkennung zugleich ein Ehren und Preisen Gottes. Das Räuchern hingegen ist als ein Verbreiten des Wohlgeruchs ein symbolisches Verbreiten des Namens Gottes, d. h. ein Loben, Verkündigen, Preisen desselben. Demnach ist Räuchern und Opfern aufs genaueste mit einander verwandt und kommt in der Verehrung Gottes, als dem Dritten, zusammen. Im Cultus finden wir daher beides auch immer mit einander verbunden oder verschmolzen; einerseits mufste bei jedem Brand- und Speisopfer Weihrauch angezündet werden, Lev. 2, 1 fg., und andrerseits wird das Räuchern als ein Opfern (עֹלָה) bezeichnet, Exod. 30, 9., ja der Räucheraltar heifst beständig מִזְבֵּחַ, obgleich niemals ein Schlachtopfer auf ihm dargebracht wurde. Die durchs Räuchern symbolisirte Anbetung galt von jeher bei den Juden als ein Opfern, ja es ist jüdischer Glaubensartikel, dafs nach der Zerstörung des Tempels und nach der Zerstreuung des Volkes das Gebet die Stelle der nicht mehr möglichen Brand- und Schlachtopfer vertrete, was nur bei Voraussetzung der innern Verwandtschaft oder Identität des Begriffs des Opferns mit dem des Anbetens angenommen werden konnte *). Uebrigens erhellt hieraus zugleich der Grund, weshalb das Mosaische Heiligthum gerade zwei und nicht mehr Altäre hatte. Alle Verehrung Gottes nämlich äufserte sich symbolisch entweder im Opfern oder im Räuchern. Eine weitere Frage aber ist, warum für letzteres ein besonderer Altar da war, und warum auf diesen nach der

*) Vgl. die Rabbinischen Stellen bei C. Vitringa de synagoga vet. cp. 4. proleg. pag. 40.: שהתפלה במקום עבודה, *i. e. quoniam preces occupant locum sacrificiorum*, oder התפלה נקראת עבודה *preces vocantur cultus sacrificiorum. etc.*

ausdrücklichen Vorschrift, Exod. 30, 9., kein eigentliches Opfer kommen durfte. Diefs beantwortet sich aus dem Orte, wo dieser Altar stand. Er befand sich in der Wohnung, dem nachbildlichen Himmel. Weil hier gerade Gott seinen Namen aufs herrlichste ins Andenken bringt, und sich auf die höchst mögliche Weise seegnend erweist, indem er beständig Licht und Leben verleiht, sollte jedenfalls hier auch ein Altar stehen; weil aber, wie wir noch sehen werden, alles eigentliche Opfer, insbesondere das wichtigste Opfer, das blutige in näherer oder entfernterer Beziehung zur Sünde steht, und die Grundidee des Opferns Dahingabe des Lebens in den Tod ist, so durfte im nachbildlichen Himmel kein eigentlicher Opferaltar sich befinden, denn hier hört alle Sünde und darum auch aller Tod auf, hier ist nur Heiligkeit, Gerechtigkeit und Leben, wie denn überhaupt in allen Symbolen der Wohnung jede Hinweisung auf Unreinheit oder Tod aufs sorgfältigste vermieden war, im Gegentheil Alles, Licht und Leben, Reinheit und Heiligkeit darstellte. Das Opfer, das in der Wohnung dargebracht wird, ist darum nur und allein das Räucheropfer, und zwar bringen es die dar, welche die besonders Geweihten und Geheiligten sind, die Priester. Die Anbetung, das beständige Lob und Preis Gottes ist das alleinige Opfer, das die darbringen, welche gewürdigt sind, im himmlischen Heiligthum zu weilen. Während das mit Tödten und Schlachten verbundene Opfern auf Erden statt findet, und Sache der Sünder oder Unreinen ist, ist das Opfer der Anbetung zum Lob und Preis Gottes Sache selbst derjenigen Geschöpfe, welche auf der höchsten und vollkommensten Lebensstufe stehen, und kann vermöge des natürlichen Verhältnisses des Geschöpfes zu Gott niemals aufhören; vielmehr bewährt sich darin gerade die höchste Lebensstufe, auf der die Geschöpfe des Himmels stehen.

Die **äufsere Beschaffenheit des Räucheraltars**, insofern sie nicht das Gemeinsame mit dem Vorhofaltar, die viereckte Form und die Hörner an den vier Ecken betrifft, richtete sich ganz nach seinem Standort. Er war von Sittimholz mit Gold überzogen, hatte einen goldenen Kranz, unterhalb dessen die Rinken für die Tragstangen sich befanden. Ueber alles diefs war schon gelegentlich der Bundeslade die Rede. Das Dach גג war keine bedeutsame, sondern durch äufsere Umstände hervorgerufene Vorrichtung. Seine Gröfse war dem Verhältnifs der Gröfse der Wohnung angemessen, er war daher bedeutend kleiner als der

Altar des Vorhofs. In der Höhe ragte er über die beiden zu seinen Seiten stehenden Geräthe hervor, was seinem bedeutsamen Verhältnifs zu ihnen vollkommen gemäfs war.

Ueberraschend ist auf den ersten Blick, wenn auch im heidnischen Cultus, obwohl sehr selten, neben den eigentlichen Opferaltären solche vorkommen, auf denen kein Blut fliefsen, sondern nur geräuchert werden durfte. Ein solcher Altar soll im Tempel der Mylitta zu Babylon, und zwar im Vorhof gestanden seyn [1]; ingleichen befand sich einer im Vorhof des Tempels der sogenannten himmlischen Göttin oder Himmelskönigin zu Paphos [2]. Von Homer an [3]) wissen daher auch die Dichter viel von dem Paphischen Weihrauchgedüfte, und auch Tacitus hebt es als etwas Besonderes hervor, dafs auf diesem letztern, unter freiem Himmel stehenden Altare nur Räucherwerk von dem heiligen Feuer verzehrt werde [4]. Fürs erste haben wir zu beachten, dafs, wie Münter erwiesen, jene himmlische Göttin zu Paphos keine andere ist, als eben jene Mylitta, und wenn nun auf den Altären gerade dieser Göttin kein Blut fliefsen sollte, so mufste der Grund davon in dem Wesen dieser Gottheit selber liegen. Diefs zeigt sich auch leicht. Sie ist die Gemahlin des Bel, daher sie auch Beltis oder (von Baal) Baalta heifst; wie in Bel das männliche, so war in Beltis das weibliche Naturprincip personificirt; jener war der König, diese die Königin des Himmels, er der Sonnengott, sie die Mondsgöttin. „Dem Sonnengotte, sagt Münter, mufsten die Opfer bluten. Auf seiner Pyramide standen zwei Altäre, ein goldener für säugende, und ein sehr grofser für ausgewachsene Thiere" [5]. Wenn nun dagegen die Opfer der Mylitta unblutig seyn mufsten, so hängt diefs nothwendig mit ihrem Verhältnifs zu Bel zusammen, also mit dem geschlechtlichen. Als Göttin des Mondes, den sich die Naturreligionen in der genauesten Beziehung zur Pflanzenwelt dachten, deren Wachsthum er durch sein mildes feuchtes Licht fördere, wurde sie nur durch solche Opfer verehrt, die der Pflanzenwelt angehören, und diefs war ja bei den Ingredienzen der Räucheropfer mit wenigen Ausnahmen der Fall. Das Reich der Wohlgerüche ist recht eigentlich im Pflanzenreich beschlossen, und

1) Münter die Religion der Babylonier S. 55.

2) Münter der Tempel der himmlischen Göttin zu Paphos S. 20.

3) Homer Odyss. 7, 362.

4) Tacit. hist. 2, 2. vgl. Plin. hist. nat. 2, 96.

5) Münter die Religion der Babyl. S. 70.

der Geruch galt als der Odem oder die Seele der Pflanze; das Räucherwerk war daher gewissermafsen der Repräsentant des vegetabilischen Lebens, das, weil es von jener Göttin herrührte, ihr auch geweiht und geopfert wurde. Jener Räucheraltar ist somit ein Produkt der Naturreligion, und von dem Mosaischen so verschieden, wie Tag und Nacht. Von all jenen Ideen, die sich an den Mosaischen Räucheraltar anknüpfen, und namentlich in seinem Verhältnifs zu den andern Geräthen des Heiligthums sich darstellen, ist in dem Altar der heidnischen Allmutter auch nicht die entfernteste Spur zu finden, und wir haben hier wieder ein schlagendes Beispiel vor uns, wie bei einer recht scheinbaren äufsern Aehnlichkeit die gröfstmögliche Verschiedenheit obwalten kann.

SIEBENTES KAPITEL.

Die Geräthe des Vorhofs.

§. 1.

Beschreibung der Geräthe.

Der Vorhof hatte zwei von einander getrennte, selbstständige Geräthe, welche der Text nicht neben und nach einander beschreibt, deren untergeordnetes Verhältnifs zu einander aber dennoch keinem Zweifel unterliegt. Dieses Verhältnifs bestimmt auch die Ordnung, in der wir sie betrachten.

I. Der Brandopferaltar, מִזְבַּח הָעֹלָה *). Exod. 27, 1—8. Die Urkunde beschreibt dieses Geräthe als ein Gestell von Sittimholz mit Kupfer überzogen, das viereckt war, drei Ellen in der Höhe, fünf in der Breite und fünf in der Länge hatte, also ein Quadrat, aber ohne Boden und Deckel; an jedem der vier Ecken befand sich ein Horn. Alles diefs bedarf keiner Erläuterung mehr, es war bereits die Rede davon. Nur eine besondere Vorrichtung an diesem Gestell, die sich sonst an keinem Geräthe befindet,

*) Joh. Jac. Cramer de ara exteriore templi und Ugolini Altare exterius, in des Letztern Thesaur. Antiq. sacr. X.

mufs noch zur Sprache kommen. Nach V. 4. und 5. soll es מִכְבַּר מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת und כַּרְכֹּב haben. Die beste Erklärung dieser Worte, der auch die Neuern, wie Rosenmüller, Winer und Andere ihren Beifall geben, hat von Meyer aufgestellt. „In der mitten Höhe, sagt er, anderthalb Ellen von unten hinauf und von oben hinunter hatte er (der Altarkasten) eine vorstofsende Einfassung, oder eine um die vier Wände herumlaufende Bank, etwa eine halbe Elle oder auch eine ganze breit, an die Kastenwände von aufsen festgenagelt und durch den gemeinsamen kupfernen Ueberzug noch besser damit verbunden. Unter dieser Bank befand sich äufserlich das kupferne Gitterwerk. Auf ihm ruhte die Bank, oder vielmehr es hieng an selbiger und deren äufserem Rande, stand selbst unten auf der Erde auf, gleich dem innern undurchbrochenen Kasten, und umgab diesen an allen vier Seiten. Es bildete mit der Bank oder dem Carkof ringsum einen heraustretenden Absatz, wodurch die untere Hälfte des Altars an allen Seiten breiter als die obere erschien. Auf den Carkof, Bank oder Umgang trat der Priester beim Opfern, oder wenn er Holz nachlegen, oder sonst etwas auf dem Altar verrichten wollte. Denn wenn auch die hebr. Elle nicht grofs angenommen wird, so gaben ihrer drei dem Altarkasten wohl immer eine Höhe, welche das Arbeiten auf der Altarfläche vom Boden oder Hügel aus, worauf er stand, beschwerlich machte" [1]). Diefs ist jedenfalls der Vorstellung des Jonathan vorzuziehen, der das Gitter von der Einfassung aus in horizontaler Richtung auf die Erde laufen läfst, damit, wenn etwas vom Altar fiel, es hätte aufgehalten und von den Priestern aufgehoben werden können [2]). Warum aber war dann diese Vorrichtung ein Gitter, durch dessen Oeffnungen ja gerade das Herunterfallen möglich gemacht wurde? Sicher führte bis zur Einfassung, auf der der Priester bei seinen Verrichtungen stand, auf einer Seite des Altars ein ganz schräg laufender Aufgang. Denn da es verboten war auf Stufen zum Altar zu steigen (Exod. 20, 26.), so stieg der Priester jedenfalls nicht unmittelbar vom Boden auf die Einfassung. Wahrscheinlich war dieser Aufgang von aufgeworfener Erde. Der jüdischen Tradition zufolge soll er

1) von Meyer Bibeldeutungen S. 201.

2) Seine Worte sind: *Quod si cadat frustum aut pruna ignis ex altari, cadat super craticulam nec pertingat ad terram: tum capient illud sacerdotes ex craticula et reponent in altari.*

auf der Südseite angebracht gewesen seyn [1]), was allerdings ganz glaublich ist. Denn auf der Ostseite lag der Aschenhaufe (Lev. 1, 16.); auf der Westseite befand sich ziemlich nahe das Becken; es bleibt also jedenfalls nur die Süd- oder Nordseite. — Wie die andern heiligen Geräthe, so hatte auch der Brandopferaltar Rinken, durch welche die Tragstangen gesteckt wurden; sie waren an den vier Ecken, und zwar an der Stelle des Gitters befestigt, wo es an die Einfassung oder Bank stieſs. — Der Schluſsvers der Beschreibung dieses Altars sagt ganz ausdrücklich: „Hohl (נְבוּב), von Brettern mache ihn." Da nirgends etwas von einem Deckel oder Dach verlautet, wie z. B. beim Räucheraltar, und auſserdem der Umfang des Gestells nicht so unbedeutend war, so muſs man auf die Vermuthung kommen, daſs es mit irgend etwas, am natürlichsten mit Erde oder Steinen angefüllt war. Dieſs wird zur Gewiſsheit, wenn man Exod. 20, 24. vergleicht. Dort wird vorgeschrieben, von welchem Material der Altar für die Opfer gemacht werden solle: „Einen Altar von Erde mache mir, und darauf opfere deine Brandopfer" u. s. w. Mit Recht haben schon die Rabbinen diese Verordnung in genaue Verbindung mit der Beschreibung des Altargestells Exod. 27. gebracht [2]). Nur fehlte man öfter darin, der Erde nur die Bestimmung zu geben, das Gestell auszufüllen, damit es die gehörige Festigkeit erhalte; vielmehr war umgekehrt die Erde Hauptsache und das Gestell ohne Deckel und Boden eine bloſse Ueberkleidung, wie von Meyer sehr richtig bemerkt hat. — Als Nebengeräthe dieses Altars nennt der Text zuerst סִירוֹת Töpfe, worin man die Asche wegtrug, dann מִזְרְקוֹת (von זָרַק sprengen), Schalen, mit denen das Blut des Opfers aufgefangen wurde zur Besprengung des Altars; ferner יָעִים (von יָעָה wegräumen), vermuthlich Schaufeln oder ein ähnliches Werkzeug, um die Altaroberfläche abzuräumen und zu reinigen; ferner auch מִזְלְגוֹת Gabeln, um das in Stücke zerschnittene Opferfleisch auf dem Feuer zurechtzulegen oder umzuwenden; endlich מַחְתּוֹת gewöhnlich: Kohlpfannen, eine Art

1) Lundius Jüdische Heiligthümer. S. 179.

2) Zu Exod. 27, 5. bemerkt Jarchi: *Altare terreum est hoc ipsum aeneum altare, cujus concavum terra implebatur, cum castra metarentur.* Cf. Mechilta in Parascha Jetro fol. 27. 4. — Bechai zu Exod. 27.: *Cavitas vero altaris terra replebatur, quo tempore castra ponebant etc.*

Feuerbecken; auch unter den Nebengeräthen des Leuchters kommen sie vor. Diese sämmtlichen Nebengeräthe waren von Kupfer.

II. Das Becken כִּיּוֹר [1]). Exod. 30, 18. 38. 8. Ueber keines der heiligen Geräthe sind die Angaben des Textes so kurz, als über dieses, so dafs man sie mehr nur eine Nachricht als eine Beschreibung nennen kann. Blofs der Name des Geräthes wird angeführt Exod. 30, 28. 31, 9. 35, 16. 39, 39. 40, 11. Lev. 8, 11. Doch ist bemerkenswerth, dafs dann immer neben dem Becken selbst auch zugleich כֵּן genannt wird, woraus folgt, dafs diefs eine besondere mit dem Becken irgendwie in Verbindung stehende Vorrichtung war. Was nun vorerst die Beschaffenheit des Beckens betrifft, so läfst sich hier nur der Tradition folgen und vermuthen, nichts aber mit Sicherheit bestimmen. Die Analogie des ehernen Meers im Salomonischen Tempel 1 Kön. 7, 23. führt auf eine runde Form; eine solche hatten auch die zehn כִּיּרוֹת im Vorhof dieses Tempels, welche zum Waschen des Opferfleisches dienten [2]); auch sämmtliche Rabbinen sind für diese Form, und bestimmen sie noch näher als die eines Kessels, worauf auch das περιῤῥαντήριον (Sprengkessel) des Josephus hinweist, der die genannten zehn Waschbecken als halbe Kugeln beschreibt [3]). Kann man nun auch recht wohl die Kesselform als die ohnehin natürliche gelten lassen, so wird doch die Gröfse, der Umfang dieses Kessels nimmer bestimmt werden können, und selbst die Rabbinen wissen darüber nichts. Hingegen behaupten sie weiter, es seyen nach Art eines Fasses kleine Oeffnungen daran gewesen, aus welchen man habe beliebiger Weise Wasser herauslassen können; Jarchi nennt sie דַּדִּים, d. i. Brüste, und Lundius schliefst aus diesem Dual auf zwei solcher Oeffnungen; Witsius nimmt deren vier an und giebt ihnen die Gestalt der Köpfe der vier Bestandtheile des Cherubs; dem Becken des zweiten Tempels schreiben die Rabbinen gar zwölf solcher Oeffnungen zu [4]). Ist die Zahl der Oeffnungen auch

1) H. G. Clemens dissert. de Labro aeneo. Utr. 1725., bei Ugolini Thesaur. Ant. XIX.

2) Züllig die Cherubim-Wagen S. 79. und 94 fg. Nur kann ich die dort angenommene Feuereimergestalt nicht auf das Mosaische Becken übertragen.

3) Man hat die runde Form auch in dem Worte selbst finden wollen. So de Dieu zu Exod. 30, 18. und Gesenius im Wörterb. s. v., dagegen spricht aber bestimmt 2 Chron. 6, 13., wo ein viereckter כִּיּוֹר vorkommt.

4) Jarchi in Exod. 30, 18. Lundius Jüdische Heiligthümer S.

ungewifs, so ist doch ihr Vorhandenseyn überhaupt mehr als wahrscheinlich. Das Becken stand jedenfalls doch so hoch, dafs es sehr unbequem seyn mufste, die Füfse, wie vorgeschrieben war, darin zu waschen; dafs man mit besondern Gefäfsen das Wasser jedesmal herausgeschöpft, wie Ainsworth will, hat vieles gegen sich, auch würde dann der Text etwas von Nebengeräthen angeführt haben; Clemens bemerkt auch, dafs beim Waschen im Becken selbst schon durch das Reinigen eines einzigen Priesters alles Wasser unrein und zur Reinigung der übrigen untauglich geworden wäre. — Noch schwieriger ist es die Beschaffenheit des zum Becken gehörigen כֵּן anzugeben. Mehrere behaupten, es sey darunter ein Deckel zu verstehen, der sich auf dem Becken befunden, damit kein Staub u. s. w. ins Wasser habe fallen können. Clemens will deshalb das Arabische כנן (كَنّ), d. i. decken, als Stammwort geltend machen. Auch Geddes und Hartmann übersetzen: Deckel [1]). Allein nicht nur alle alten Uebersetzungen sprechen dagegen, sondern auch besonders Jes. 33, 23., wo es, wie Gesenius bemerkt, unmöglich ist, auch nur entfernt an etwas Deckelartiges zu denken. Man mufs darunter eine Basis, ein Untergestell verstehen, worauf auch das Stammwort כּוּן führt. Die Stelle 1 Kön. 7, 29., auf welche sich de Dieu zu Exod. 30, 18. und Clemens besonders berufen, beweist dagegen nichts, vielmehr ist auch dort das Wort als eine Basis, auf der etwas ruht, zu fassen, die Rabbinen erklären es dort durch מקום מושב [2]). Dafs man einen Deckel nicht, wie Clemens meint, durchaus für nothwendig gehalten, erhellt aus dem ehernen Meere, das auch nicht bedeckt war. Ein Untergestell ist vielmehr durchaus nöthig und Clemens selbst sieht sich genöthigt, ein „*fundamentum*" anzunehmen, nur will er es nicht durch כֵּן bezeichnet wissen. Die Rabbinen wissen gleichfalls nichts von einem Deckel, wohl aber sprechen sie sämmtlich von einem Fufsgestell oder einer Basis. Welche Form und Gestalt jedoch diese Vorrichtung hatte, bleibt rein dem Vermuthen überlassen. Die Gestelle der Waschbecken im Salomonischen Tempel, מְכֹנוֹת, welche die Form des Vierecks

131 167. Witsius Miscell. sacr. pag. 412. Lightfoot descript. temp. Hieros. 37, 1, 2. Clemens l. c. 3, 11.

1) Vater Commentar über den Pentat. II, S. 139. 159. Hartmann Hebräerin III, S. 174.

2) Züllig die Cherubim-Wagen. S. 71.

hatten, lassen sich nicht unbedingt als analog ansehen, da sie 1 Kön. 7, 27. (37.) und 29. bestimmt von כֵּן unterschieden werden. Ein einfacher Fuſs kann aber auch nicht damit gemeint seyn, denn sonst würde כֵּן nicht stets neben dem כִּיּוֹר als etwas wohl dazu Gehöriges, aber doch für sich Bestehendes genannt, und nicht bei der Weihung sämmtlicher Geräthe besonders aufgeführt worden seyn. Wurde das Wasser durch eine Oeffnung aus dem Becken gelassen zum Waschen der Hände und Füſse, so ist nichts natürlicher, als einen Behälter sich zu denken, in welchen es floſs, und worin man dann bequem das Waschen vornehmen konnte. Durch eine Oeffnung wurde dann vielleicht nach dem Waschen das Wasser in die Erde geleitet. Das Becken selbst mag auf einem oder mehrern Füſsen, die in dem Behälter befestigt waren, gestanden seyn.

Das ganze Geräthe war von Erz verfertigt, wie der Text an den beiden Hauptstellen ausdrücklich bemerkt; Exod. 38, 8. setzt er aber noch die Worte hinzu: בְּמַרְאֹת הַצֹּבְאֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. Dieſs ist verschieden aufgefaſst worden, je nachdem wie man מַרְאֹת übersetzt. Clemens giebt ihm die Bedeutung *aspectus, visio, imago*; צָבָא heiſst ihm *ornare*; הַצֹּבְאֹת dann als Adjectiv zu מַרְאֹת nehmend, übersetzt er die Phrase: *figurae (imagines) ornantes, quae ornabant ostium tentorii conventus*; die den Vorhang zierenden Figuren (Cherubim) hätten nämlich auch auf dem Becken sich befunden. Schon vor Clemens erklärte Hulsius die Worte so, nur daſs er diese Figuren unter das Becken selbst als Träger desselben setzt, ähnlich wie die Rinder am ehernen Meere. 1 Kön. 7, 25. *). Wollte man sich auch die völlig unerwiesene Bedeutung von מַרְאֹת *figurae* gefallen lassen, so spricht doch ganz entschieden gegen diese Auffassung überhaupt die Stelle 1 Sam. 2, 22., wo von den Söhnen Eli's erzählt wird, sie hätten beschlafen אֶת־הַנָּשִׁים הַצֹּבְאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. Diese ganz gleiche Formel zeigt, daſs הַצֹּבְאֹת nicht als Adjectiv, sondern als Genitiv mit מַרְאֹת zu verbinden, und הַנָּשִׁים dabei zu ergänzen ist. Auſserdem heiſst צָבָא niemals zieren, schmücken, sondern: im Heere dienen,

*) Hulsius dissert. de praerog. Israel. prisci. 16. pag. 685.

zum Kriege ziehen, oder auch den Tempeldienst verrichten. Die Berufung auf צְבִי Zierde ist ganz unstatthaft, denn diese Bedeutung ist eine abgeleitete. צָבָא wird nämlich vom Heer der Sterne auch gebraucht, und insofern diese ein glänzendes Heer sind, heifset צְבִי Glanz, dann überhaupt Herrlichkeit, Zierde. Eine andere Erklärung hat Geddes versucht. Er übersetzt מַרְאֹת durch: Aufsicht, und giebt als Sinn der Worte an: „*fecitque labrum aeneum et operculum* (?) *aeneum sub inspectione mulierum adstantium sive ministrantium ad ostium tabernaculi conventus*" [1]). Allein מַרְאָה heifst nirgends Aufsicht, am wenigsten im Plural. Jedoch diefs auch angenommen, warum sollte der nach Exod. 35, 31. mit besonderer Weisheit und Einsicht zu seiner Arbeit ausgerüstete Künstler Bezaleel von den Weibern inspicirt werden? und warum sollte diefs gerade bei diesem einen Geräthe nur geschehen, welches zumal keineswegs das wichtigste und schwierigste war, und auch sonst in keiner besondern Beziehung zu den Weibern stand? Alle Schwierigkeiten lösen sich hingegen, wenn man bei der ohnehin gewöhnlichen Erklärung des מַרְאָה durch: Spiegel bleibt. Dafür sprechen die alten Uebersetzungen, Philo und Josephus, die das κάτοπτρον der LXX aufgenommen haben, ingleichen die jüdische Tradition, welcher alle Rabbinen folgen; und Hartmann hat die Richtigkeit dieser Erklärung aus den verwandten Dialekten zur Evidenz erwiesen [2]). Die Einwendung von Geddes, dafs „ein Spiegel nirgends im ganzen Pentateuch unter irgend einem Namen und wohl überhaupt nicht vor dem Exil vorkomme," nennt Gesenius mit Recht „eine ganz prekäre Voraussetzung," sie gränzt an's Lächerliche. Gewöhnlich wird nun die Stelle so übersetzt: „Er machte das Becken von Erz und sein Gestell von Erz, von den Spiegeln der Weiber, welche" u. s. w. Darnach wäre der Sinn, das Geräthe sey ganz aus den Metallspiegeln der Frauen verfertigt worden [3]). Diefs ist aber offenbar unrichtig. Bei עָשָׂה, welches hier gebraucht ist, steht nämlich das, woraus oder wovon etwas gemacht wird, niemals

1) Vater Commentar über den Pentateuch II, S. 185 fg.

2) Hartmann die Hebräerin am Putztische III, S. 246.

3) An gläserne Spiegel ist natürlich nicht zu denken; diese kommen erst im 13ten Jahrh. vor (Beckmann Beiträge zur Geschichte der Erfindungen III, S. 269.). Das ganze Alterthum hatte Spiegel von polirtem Metall (Hiob 37, 18.). Dougthaeus Anal. Sacr. exc. 44. pag. 124. Winer Realwörterbuch s. v. Spiegel.

mit ב, sondern immer im bloſsen Accusativ, wie jeder Vers in den von Verfertigung der Stiftshütte und ihrer Geräthe handelnden Kapiteln zeigt; auch in unserm Verse ist dieſs der Fall. Das, wovon das Becken und sein Gestell gemacht ward, steht hier zweimal hinter einander im Accusativ, נְחֹשֶׁת, wenn dann noch ein Zusatz mit ב unmittelbar folgt, so dürfen wir dieſs durchaus nicht gleichfalls als einen Accusativ auffassen. Der eigentliche Stoff, aus dem das Becken und sein Gestell verfertigt wurden, war Erz und nur Erz; das sagt auch Exod. 30, 18., wo jeder weitere Zusatz fehlt. Dem ב bei מַרְאֹת muſs man vielmehr seine gewöhnliche Bedeutung „mit" lassen, und übersetzen: „Er machte das Becken von Kupfer und sein Gestell von Kupfer, mit Spiegeln der Frauen," d. h. er versah das von Kupfer gemachte Geräthe mit Frauenspiegeln *). Für diese Auffassung spricht auch noch der Umstand, daſs, wenn das doch nicht so kleine Geräthe nur aus Spiegeln gemacht werden sollte, eine ungeheure Anzahl derselben nöthig gewesen wäre, zumal da die gewöhnlichen Spiegel der Frauen im Alterthum keineswegs groſs waren. Dieſs war der Grund, warum Geddes von der gewöhnlichen Erklärung abgehen zu müssen glaubte, der bei der richtigen Uebersetzung des ב ganz wegfällt. Auſserdem würde, wenn das Becken aus den Spiegeln selbst gemacht worden, ein Zerschmelzen, überhaupt ein Verarbeiten derselben, wie auch Philo und Einige nach ihm annehmen, nöthig gewesen seyn; dann wäre aber keine Spur von denselben mehr geblieben und dem Geräthe hätte man nichts davon angesehen, ob es aus gewöhnlichem Erz oder aus Spiegeln verfertigt worden. Endlich ist es sehr zu bezweifeln, ob man überhaupt eherne Spiegel hatte; sie waren in der Regel von polirtem Stahl. Wurden absichtlich zu diesem Geräthe gerade Spiegel genommen, so muſste dieſs fortwährend bemerkbar bleiben. Wie es aber der Künstler anfieng damit, ob er die Spiegel an das eherne Geräthe anlöthete oder sonst befestigte, ob das Ganze oder nur ein Theil, und welcher mit denselben überkleidet war, bleibt unentschieden; genug, daſs das Geräthe mit Spiegeln versehen war.

*) Fort. Sacchus Myroth. sacr. elaiochrism. I, 8. pag. 41.: *non igitur concha illa fuit facta ex aere illorum speculorum, sed fusa jam concha ex aere oblato a filiis Israel, prout dicitur Exod. 25. super basim illius ac concham specula illarum mulierum superposita fuere.*

§. 2.

Bedeutung der Geräthe des Vorhofs.

I. Der Brandopferaltar. Die Nachweisung über Zweck und Wesen der Altäre überhaupt gelegentlich des Räucheraltars läfst uns hier ganz kurz seyn, und unser Augenmerk nur auf das richten, was das Unterscheidende und Eigenthümliche dieses Altars im Verhältnifs zu dem der Wohnung ausmacht. Dahin gehört vor allem der Stoff, aus dem er bestehen sollte. Es hat sich uns ergeben, dafs das mit Erz überzogene hölzerne Gestell nicht der Altar selbst, sondern nur seine Ueberkleidung war; der Altar selbst sollte einer ausdrücklichen Bestimmung gemäfs von Erde, אֲדָמָה, seyn. Das Absichtliche dieses Stoffes hat man bisher nicht übersehen, und mancherlei Gründe dafür angegeben. Spencer zählt deren nicht weniger als sechs auf, von denen jedoch die meisten nichtssagend sind und nur zwei hier berücksichtigt werden mögen, da sie sich bis heute hier und da Geltung verschafft haben. Der erste Grund ist von der Leichtigkeit und Schnelligkeit hergenommen, mit welcher ein solcher Altar auf dem Zug durch die Wüste habe errichtet werden können, der zweite von der Opposition gegen heidnischen Aberglauben, als sey Jehova gleich den Götzen an einen bestimmten Ort gebunden, ein θεὸς ἐγχώριος; dem sey am besten durch einen eben so leicht und schnell aufzurichtenden als wieder niederzureifsenden Altar entgegengewirkt worden, auch sey den Heiden, die später etwa an einen solchen Ort, wo ein Altar gestanden, gekommen wären, die Veranlassung zu einer abgöttischen Verehrung benommen worden *). Aber auch diese beiden Gründe lassen sich bei genauerer Erwägung nicht halten. Schon im Allgemeinen ist zu beachten, dafs niemals Leichtigkeit oder Bequemlichkeit der positive Grund irgend einer Cultus- oder Ritualvorschrift im Mosaismus ist, sonst hätte wahrlich der gröfste Theil des ganzen Rituals völlig anders beschaffen seyn müssen. Aber abgesehen davon, hätte sich jener Zweck noch viel besser durch ein Altargestell, das man mit sich führen und in einigen Minuten zusammenfügen konnte, erreichen lassen, als wenn jedesmal doch so viel Erde aufgeworfen werden mufste, dafs eine besondere Vorrichtung zum Hinaufsteigen nöthig war, Exod. 20, 26. Nach Verfertigung des ganzen Cultapparates der Stiftshütte hat der Grund des leichtern und schnellern Aufrichtens ohnehin gar keinen

*) Spencer de leg. Hebr. ritual. II, 5.

Sinn mehr, denn die Aufrichtung des ganzen Heiligthums war keineswegs so gar leicht und schnell zu bewerkstelligen, und doch begann der Cultus nicht eher, als bis Alles gehörig gestellt und geordnet war. Was sodann die vermeintliche Opposition gegen heidnischen Aberglauben betrifft, so ist auch diese niemals ein positiver Grund der Israelitischen Culteinrichtungen, wie schon in der Einleitung S. 41. bemerkt worden. Aufserdem ist ja durchaus nicht dieser Altar allein wegen seiner behaupteten Beweglichkeit ein Zeugnifs davon, dafs Jehova kein θεὸς ἐγχώριος sey; das ganze tragbare Heiligthum weist darauf hin, somit kann er auch deshalb nicht gerade von Erde haben seyn sollen. Ueberhaupt ist es eine völlig unbegründete Voraussetzung, als seyen die von Erde aufgeworfenen Altäre beim Weiterziehen des Volks niedergerissen worden, im Gegentheil läfst sich vermuthen, dafs man sie als Denkmale göttlichen Seegens für künftige Zeiten stehen liefs, die Stelle Exod. 17, 15. macht diefs sehr wahrscheinlich *). Der positive und wahre Grund, warum dieser Altar gerade von Erde seyn sollte, mufs in seiner eigenthümlichen Bestimmung liegen, und diese giebt der Text auch an derselben Stelle so an: „Einen Altar מִזְבַּח von Erde mache mir, und schlachte זָבַחְתָּ auf ihm deine Brandopfer und Heilsopfer, dein Kleinvieh nnd dein Rindvieh." Hier wird augenscheinlich das „von Erde" in eine Beziehung zu dem „Schlachten" oder Opfern gesetzt, und der Sinn ist: Geschlachtet werden soll auf einem Altar von Erde, der Schlachtopferaltar soll kein anderer als einer von Erde seyn. Die Schlacht- oder blutigen Opfer standen jedenfalls zunächst und im Allgemeinen in einer Beziehung zur Sünde und zum Tod des Menschen (Lev. 17, 11.); beides aber, Sünde und Tod ist eben recht eigentlich Sache des Menschen, als Geschöpfes der Erde (אדם, אדמה), wie denn der Mensch nicht selten in der h. Schrift gerade als Sünder und dem Tod Anheimgefallener in Verbindung mit der Erde gebracht wird. Vgl. vor Allem Gen. 3, 17—19. Und weil nun auf diesem Schlachtopfer-Altar sich insbesondere das Verhältnifs des Menschen, als Geschöpfes der Erde, als אדם, als Sünders und dem Tod Anheimgefallenen darstellte, so sollte auch eben dieser Ort von Erde

*) Der Talmud (tract. Sevachim 61. 2.) beantwortet sich die Frage: „Warum wird der Altar אדמה genannt?" so: „weil kein Zwischenraum zwischen der Erde und dem Altar, und dieser nicht auf Oefen erbaut war" (!!).

אדמה seyn. Im Himmel, wo keine Sünde und kein Tod ist, hat daher auch diese Art des Opferns nicht statt; die Heiligen Gottes, die Geschöpfe des Himmels bringen nur das Opfer des Gebetes und der Verherrlichung des göttlichen Namens; daher, wie wir gesehen haben, der im nachbildlichen Himmel befindliche Altar keiner von Erde, sondern von Gold war, und im Gegensatz zu dem dem des Vorhofs schlechthin מזבח הזהב der goldene Altar hiefs. Num. 4, 11. — Während es Regel war, den Schlachtopferaltar von Erde zu machen, wurde doch auch (ausnahmsweise) gestattet, ihn **von Steinen** aufzurichten, Exod. 20, 25., allein dann durften diese Steine nicht behauen seyn, kein Eisen sollte über ihnen geschwungen werden. Den Grund dieser Vorschrift findet **Spencer** darin, dafs Gott alle Kunst und Pracht bei seiner Verehrung verschmähe; was aber, wenn man erwägt, dafs der Künstler Bezaleel, um den heiligen Apparat gehörig fertigen zu können, mit dem Geist Gottes, mit besonderer Einsicht ausgerüstet ward, als unbesonnen erscheinen mufs. Steine waren nur eine Art Surrogat für die Erde, das dem Schlachtopferaltar eigentlich zukommende Material, sie sollten darum auch roh und unbehauen bleiben, um das Ansehen und Wesen der Erde zu behalten; behauen hätten sie nicht mehr die Erde als Element repräsentirt und demnach der Bedeutung und dem Wesen des Altars nicht mehr entsprochen. — Es stellt sich nun aber die Frage ein: warum war denn der Opferaltar der Stiftshütte nicht blofs von Erde, sondern hatte noch ein besonderes als Ueberkleidung dienendes **Gestell von Holz, mit Erz überzogen?** Dieser Ueberzug war eben das, was ihn als ein Geräthe der Stiftshütte noch näher bezeichnete. Der Altar blofs von Erde konnte aller Orts aufgeworfen werden, aber der Schlachtaltar des Heiligthums sollte auch den Charakter des Heiligthums tragen, und dieser bestand darin, Offenbarungs, d. i. Licht- und Lebensstätte zu seyn. Als solche war die Stiftshütte mit allem ihrem Zubehör von Metall und Sittimholz verfertigt (vgl. S. 291.), und dieses Material mufste daher auch das so wichtige Geräthe des Opferaltars an sich haben. Von den drei Metallen, die zur Stiftshütte verwendet wurden, fiel ihm aber dasjenige zu, welches seinem eigentlichen Material, der Erde, symbolisch entspricht, das Erz (siehe oben S. 293.); von diesem Metall waren denn auch seine sämmtlichen Nebengeräthe verfertigt *).

*) Merkwürdig ist die Kabbal. Deutung des Erzes: *Altare externum est coloris aenei, quia tenetur cibare corticis, qui vocantur montes aenei.*

Die Gestalt und Form, nämlich die des Vierecks, hatte der Brandopferaltar mit dem Räucheraltar gemein, und wurde durch sie als göttliche Offenbarungsstätte bezeichnet. Die Maafse dieses Vierecks sind aber ganz andere: jede Seite des Vierecks mifst fünf Ellen, die Höhe des Ganzen drei Ellen. Erwägt man, dafs auch am Opferaltar des Salomonischen Tempels, ja selbst des Herodianischen, solche Maafse sich finden, die, obschon sie nicht ganz übereinstimmend angegeben werden, doch immer in bestimmten heiligen Zahlen sich bewegen [1]), so wird man um so eher geneigt, dem angegebenen Maafs Bedeutsamkeit zuzugestehen, als seine Zahlen solche sind, die wir auch sonst als bedeutsame kennen gelernt haben. Das Viereck in Verbindung mit der Drei liegt dem ganzen heiligen Bau als Offenbarungsstätte, was ja auch im Kleinen der Altar ist, zu Grunde; die dem Viereck aufgeprägte Fünf hat sich uns oben S. 230. als die eigenthümliche Zahl des Vorhofs gezeigt, und insofern sich der Vorhof gleichsam concentrirte in diesem Altar, war letzterer sehr passend durch diese Zahl gerade als der Vorhof im Kleinen, als das Centrum dieser Offenbarungsstätte bezeichnet. — Die Hörner des Brandopferaltars werden nicht als verschieden von denen des Räucheraltars dargestellt; der Unterschied mag wohl nur in der Gröfse nach Verhältnifs des Altars selber bestanden haben. Die Bedeutung ist dieselbe.

Die Einfassung und das Gitter von der Mitte des Altars an nach unten zu hatten einen mehr äufserlichen, doch in dem Opferrituale begründeten Zweck. Erstere war nöthig, damit der Priester, der das Opferblut an die vier Altarhörner sprengen mufste, auf allen Seiten des Altars herumgehen konnte. Das Gitter diente dazu, das Opferblut, das an die untere Hälfte des Altars gesprengt wurde, und für das Heiligste beim Opfer galt, vor Entweihung zu bewahren, ohne dafs dadurch die Möglichkeit des Besprengens aufgehoben wurde.

Dafs auch im heidnischen Cultus Altäre von Erde, insbesondere von grünen Wasen oder Rasen vorkommen, hat Spencer und seine Schule als Parallele geltend machen wollen [2]). Diese Altäre waren eine Art Nothbehelf, wenn in der Schnelle

Sachar. 6, 1. Vgl. Cabbala denud. pag. 520. R. Bechai bezieht es auf Jes. 48, 4. und glaubt, das Erz habe zur Sühne der ehernen Stirne Israels gedient.

1) Winer Real-Wörterbuch S. 228—230.

2) Spencer de leg. Hebr. ritual. II, 5. pag. 250 sq.

ein Opfer sollte gebracht werden, und hiefsen daher *arae subitae*, *βωμοὶ αὐτοσχέδιοι*. Ein Haupterfordernifs derselben bestand darin, dafs sie von frischem grünen Wasen seyn mufsten, entsprechend den grünen Zweigen und Kränzen, welche die Opfernden trugen. Was in aller Welt hat aber der Mosaische Brandopferaltar der Stiftshütte mit diesen Altären zu thun? War er denn eine *ara subita?* Nur die S. 487. erwähnte irrige Ansicht von dem Zweck seines Materials konnte veranlassen, ihn damit zu vergleichen. Bei ihm galt es der Erde als Element, nicht aber der Grüne des Wasens; mit Erz war er überkleidet, was zu einer *ara subita* auch nicht entfernt pafste. Nimmt man dazu seine Stelle im Vorhof, sein Verhältnifs zum Räucheraltar, zu den andern heiligen Geräthen und zu dem Ganzen der Stiftshütte überhaupt, so wird es ein Räthsel, wie man veranlafst werden konnte, ihn mit den grünen *aris subitis* zusammenzustellen.

II. Das Becken. Nach Exod. 30, 18—20. diente das Becken dazu, Wasser in Bereitschaft zu haben, damit „Aaron und seine Söhne ihre Hände und Füfse daraus waschen" konnten, und zwar „wenn sie in die Stiftshütte giengen" oder „wenn sie sich dem Altar näherten zum Dienst." Bevor wir das Wenige, was über die Beschaffenheit dieses heiligen Geräthes angegeben ist, verstehen können, müssen wir, wie bei den andern Geräthen, zuerst auf das eingehen, wozu es überhaupt da ist, auf das Waschen der Hände und Füfse der Priester. Gewöhnlich wird behauptet, die Priester hätten sich bei ihren verschiedenen Dienstgeschäften, besonders beim Opfern leicht beschmutzt, und darum, ehe sie ins Heiligthum selbst eingiengen, waschen müssen, weil es gegen alle schuldige Ehrfurcht gewesen wäre, beschmutzt die Wohnung Jehova's zu betreten. Das völlig Unrichtige dieser Behauptung zeigt sich schon allein darin, dafs ja das Waschen offenbar vor dem Opfergeschäft, wie vor dem Eintreten in die Wohnung geschehen mufste; aufserdem wurden bei diesem Geschäft ja eben so leicht das Gesicht oder andere unbedeckte Theile des Körpers beschmutzt, als die Hände und Füfse, warum sollten aber nur diese gewaschen werden? auch ist es eine irrige Voraussetzung, als hätte das Opfergeschäft so unrein gemacht, dafs es des Waschens bedurfte: das Blut, womit der Priester etwa bespritzt wurde, verunreinigte ihn keineswegs, sondern war vielmehr das Heiligste beim Opfer, so dafs in diesem Fall es nur deswegen abgewaschen wurde, damit es nicht aufserhalb des Heiligthums komme und entweiht würde (Lev. 6, 20.).

Wer sieht auch nicht, daſs dieses Waschen der Hände und Füſse vor jedem priesterlichen Geschäft selbst eine religiöse und keine äuſserliche Handlung war? Das Becken war kein Geräthe für ein gemeines Alltagsgeschäft, keine bloſse Waschschüssel, sondern stand in der Reihe der heiligen Geräthe, und diente nicht minder wie diese zu einer heiligen, religiösen Handlung. Als solche aber hat dann das Waschen nothwendig symbolischen Charakter, den es auch sonst häufig auſser dem Gebiet des Cultus hat, Deut. 21, 6. 7. Matth. 27, 24. Joh. 13, 6—10., und daſs es dann moralische Reinigung bedeutet, bedarf keines Beweises. Warum aber die Priester gerade diese Glieder, Hände und Füſse waschen sollten, giebt die angeführte Stelle deutlich genug zu erkennen. Das ganze priesterliche Geschäft bestand in dem Eingehen ins Innere des Heiligthums und in der Verrichtung des Opferns auf dem Vorhofaltar; ersteres geschah mit dem Füſsen, letzteres mit den Händen. Wenn nun diese Glieder gerade gewaschen werden sollten, so ist damit nichts anderes bedeutet, als daſs die Priester, wenn sie den Dienst des Heiligthums besorgten, sich vorher reinigen sollten. Der Zweck und das Ziel aller Geschäfte, die die Priester verrichteten, war die *Heiligung Gottes und Israels*; mit dem „Heiligen Israels" verkehren, seine Geschäfte besorgen, in das Heiligthum eingehen, Handlungen verrichten, die Heiligung bezweckten, das alles erforderte nothwendig Reinigung von Seiten dessen, dem dieſs oblag. Mit unreinen Händen heilige Dinge behandeln, mit unreinen Füſsen im Heiligthum wandeln, wäre eine factische Verleugnung des Heiligen in Israel und eine *Aufhebung* des Bundes, dessen Wesen und Ziel die Heiligung ist, also eine Zerstörung des Kerns der Israelitischen Religion. Darum war so groſse Strafe auf das Unterlassen jener symbolischen Handlung gesetzt.

Zur Verrichtung des Reinigens der Hände und Füſse bedurfte es nun natürlicher Weise eines Gefäſses mit Wasser, *ohne* daſs dieses selbst gerade bedeutsam war. Insofern war es vielmehr nur Hülfsgeräthe, und gewiſs würde es, wenn ihm selbst Bedeutung zukäme, ausführlicher beschrieben seyn, gleich den andern heiligen Geräthen. Das Einzige, was uns über seine ganze Beschaffenheit gesagt wird, ist, daſs es mit S p i e g e l n versehen war, welche von Frauen als Gaben dargebracht worden. Dieſs muſs denn auch in dem Wesen und der Bestimmung des Geräthes selbst seinen Grund gehabt haben. Man hat behauptet, mit Hülfe dieser Spiegel hätten die Priester jede Unreinigkeit an sich gewahr

werden, und demnach sich desto besser reinigen können [1]). Mufs man denn aber, um Hände und Füfse zu besehen und Unreinigkeiten an ihnen zu entdecken, erst in den Spiegel blicken? Noch unbegreiflicher ist die Meinung des Fortunatus Scacchus, diese Sgiegel seyen Brennspiegel gewesen, in welchen die Sonnenstrahlen aufgefafst worden, um so das auf dem Opferaltar liegende Brennmaterial zu entzünden [2]). War das Becken ein Reinigungsgefäfs, so mufs sich diese besondere, ihm eigenthümliche Vorrichtung auch auf das Reinigen beziehen, und mit dieser eigentlichen und einzigen Bestimmung des Geräthes in irgend einer Verbindung stehen. Diese Verbindung liegt aber sehr nahe. Des Spiegels bedient sich der Mensch zur Selbstbeschauung, er zeigt ihm seine individuelle Gestalt, das, woran er, weil sich darin am meisten seine ganze Persönlichkeit kundthut, hauptsächlich vor andern kenntlich ist, sein Angesicht. So wenig es sich nun hier um ein äufserliches Reinigen handelt, so wenig auch um ein äufserliches Beschauen, sondern um ein inneres Beschauen. Das Beschauen des Aeufsern im Spiegel war also Symbol des Beschauens des Innern im eigenen Geiste, mit einem Wort der Selbsterkenntnifs. Und wenn nun das äufserliche Selbstbeschauen hier mit dem Waschen der Hände und Füfse in Verbindung gebracht war, so konnte diefs nichts anderes bedeuten, als: der Reinigung und Heiligung mufs die Selbsterkenntnifs vorausgehen oder mit ihr verbunden seyn. Der Priester, der, bevor er sich zum Dienst im Heiligthum anschickte, vor das Becken trat, wurde demnach durch dessen Spiegel gemahnt, ehe er mit dem Heiligen Israels verkehre und heilige Geschäfte besorge, zuerst einen Blick in sich selbst zu thun, sich selbst zu beschauen. Durch die Verbindung dieses Selbstbeschauens mit dem Reinigen aber wurde ihm angedeutet, als was er sich, ehe er vor Gott trete, zu erkennen habe, nämlich als einen der Reinigung Bedürftigen, als einen Sünder in den Augen des Heiligen Israels. Auf diese Weise wurde gerade der Stand, der sonst so sehr bevorzugt war und als der heilige Stand erschien, bei seinem Berufsgeschäft mehr als alle andern an die Sündhaftigkeit erinnert und in dem demüthigenden Bewufstseyn derselben erhalten, und eben dieses Bewufstseyn ist ja das Charakteristische der Israelitischen Religion überhaupt [3]).

1) Clemens de labro aeneo 2, 3.
2) Fort. Scacchus Myroth. sacr. elaiochrism. 1, 8.
3) Gerade diesen letzten Punkt hat Philo bei seiner sonst richtigen

Welch Rühmen und Aufheben wird von der Aufschrift des Delphischen Tempels, die Plato „den Grufs des Gottes an die Eintretenden" nennt [1]), gemacht, und doch ist noch sehr die Frage, ob dieses γνῶθι σεαυτὸν wirklich einen ethischen und nicht vielmehr vorzugsweise kosmischen Sinn hat, ob der Mensch dabei nicht mehr als Mikrokosmos angesehen ist, welcher daran zu mahnen, die grofse Harmonie des Kosmos, die vollkommene Schönheit in sich darzustellen, oder ob er als rein moralisches Wesen betrachtet wird? Und letzteres selbst angenommen, so finden wir hier vor dem Eingang in die Wohnung Jehova's ganz dieselbe Idee ausgedrückt, ja vermöge der Verbindung des Sichbeschauens mit dem Reinigen unendlich tiefer aufgefafst.

Auch diesem heiligen Geräthe hat man, wie der symbolischen Handlung selbst, um deren willen es da war, seine Mosaische Originalität wenigstens theilweise streitig gemacht. Das Waschen und Reinigen vor gottesdienstlichen Verrichtungen, namentlich vor dem Opfern sey eine verbreitete heidnische Sitte gewesen, behauptet Spencer [2]). Das ist allerdings richtig. Aber es kann überhaupt nichts geben, was dem allgemeinen religiösen Bewufstseyn näher läge, als die Vorstellung, dafs man dem Göttlichen gereinigt sich nahen müsse. Und wenn nach der symbolischen Anschauung vorzüglich das Wasser Reinigungsmittel war, so versteht es sich von selbst, dafs Reinigungen vor gottesdienstlichen Handlungen allgemein üblich seyn mufsten. Im ganzen Alterthum finden wir neben den Opfern Reinigungsceremonien, welche jedoch, wie wir noch sehen werden, im Heidenthum vorherrschend auf physische kosmische Verhältnisse sich bezogen, während das ethische Moment, das im Mosaismus so scharf hervortritt, beinahe gänzlich verschwindet. Von einem Waschen der Hände und Füfse der Priester vor jeder Dienstverrichtung findet sich in den heidnischen Culten keine Parallele, am wenigsten in dem Zusammenhang und in der Verbindung, wie es hier bei der Stiftshütte vorkommt. In und vor einzelnen heidnischen Tempeln trifft man auch

Deutung de vita Mos. 3. pag. 673 fg. übersehen. Er hält das Waschen der Hände und Füfse für ein σύμβολον ἀνυπαιτίου ζωῆς καὶ βίου καθαρεύοντος ἐν πράξεσιν ἐπαινεταῖς, οὐ τὴν τραχεῖαν κακίας ὁδὸν, ἣ κυριώτερον εἰπεῖν, ἀνοδίαν, ἀλλὰ τὴν δι' ἀρετῆς λεωφόρον ἀπευθύνοντος· ὑπομιμνησκέσθω μέντοι φησὶ, καὶ ὁ μέλλων περιῤῥαίνεσθαι, ὅτι τοῦδε τοῦ σκεύους ἡ ὕλη κάτοπτρα ἦν, ἵνα καὶ αὐτὸς οἷα πρὸς κάτοπτρον αὐγάζῃ τὸν ἴδιον νοῦν κ. τ. λ.

1) Plato Charmid. pag. 164. D.

2) Spencer de leg. Hebr. rit. III, 3, 3, 2.

Wasserbecken oder Wasserkessel an, allein diese waren keineswegs wie das heilige Geräthe der Stiftshütte, Reinigungsgefäſse, sondern bezogen sich auf das bekannte Dogma der Naturreligion von der Entstehung der Welt aus dem Wasser. Dieses Symbol des Beckens oder Kessels stammt aus Indien und kam bis zu den Griechen [1]). Die Scythen z. B. hatten einen groſsen ehernen Kessel, den der Sage nach ihr König Ariantas aus lauter Pfeilen seiner kriegerischen Unterthanen verfertigen lieſs [2]). Auch der Cimbern gröſstes Heiligthum, das sie an Augustus ausliefern muſsten, war ein Krater [3]). Aehnliche Becken oder Kessel gehörten zu den Weihgeschenken für gewisse Götter, wie unter andern die römischen Frauen ihren goldnen Schmuck dem Pythischen Apollo weiheten, woraus ein Krater verfertigt ward, der nach Delphi kam [4]). Hier kann also auch von keiner entfernten Aehnlicheit die Rede seyn. Besonders aber sollen die zum Becken verwendeten Spiegel aus dem heidnischen Cultus entlehnt seyn. Clerikus macht namentlich eine Nachricht des Cyrill von Alexandrien geltend, wornach es Aegyptische Sitte war, daſs die Frauen, wenn sie in weiſsen Kleidern zum Tempel der Isis zogen, in der rechten Hand das Sistrum, in der linken einen Spiegel hielten [5]). Der Spiegel ist aber keineswegs ein bloſs bei den Aegyptern, sondern auch sonst im Alterthum häufig vorkommendes Symbol, und stammt als solches offenbar aus Indien. Die Indische Kosmogonie lehrt, daſs, als das Urwesen in dem Spiegel der Maja sich selbst anzuschauen begann, die Schöpferkraft thätig ward [6]). Bei den Griechen erscheint der Spiegel insbesondere als Attribut des Dionysos, der, indem er in denselben schaut und sich selbst darin erkennt, eben damit die bunte formenreiche Welt schafft, die sein Ebenbild ist: wobei man sich des Orientalischen Sprachgebrauchs erinnern muſs, der für Erkennen und Zeugen oder Schaffen Ein Wort hat. (Siehe

1) Baur Symbolik II, 2. S. 191.

2) Herodot. 4, 81.

3) Baur a. a. O.

4) Plutarch. de vitando aere alieno. pag. 828 c.

5) Cyrill. Alex. de odorat. in spir. et verit. 2. pag. 64. Ἔθος τοίνυν Αἰγυπτίων μάλιστα γυναιξὶν εἰ φοιτᾷ ἱεροῖς λίνῃ μὲν ἐσθῆτι κατεσταλμέναις, κατόπτρῳ δὲ τὴν ἀριστερὰν, καὶ σείστρῳ τὴν δεξιὰν ἱεροπρεπῶς κατεστεμμέναις αἳ ὅτι μάλιστα τῶν ἄλλων ἐξειλεγμέναι καὶ ἱερομύστιδες τῆς τοιαύτης μόλις ἠξιοῦντο τιμῆς.

6) von Bohlen das alte Indien I, S. 161. 164.

oben S. 85 fg.) Wie die bedeutsamen Würfel (siehe oben S. 162.), so gehörte daher auch der Spiegel zum Spielzeug des Dionysoskindes; denn nach gleichfalls Indischer Vorstellung ist das Schaffen der Gottheit ein Spielen. Dieselbe kosmische Bedeutung hat der Spiegel, wenn wir hören, daſs die Dienerinnen der Juno diese Gottheit erst bunt schmückten und ihr dann einen Spiegel zur Selbstbeschauung vorhielten; Juno erscheint hier als die groſse Weltmutter, als die Indische Maja [1]). Dieſs ist nun aber auch die Aegyptische Isis, und wenn die Frauen mit Spiegeln in der einen Hand in ihren Tempel zogen, so waren diese eben so gut ein kosmisches Symbol, als das Sistrum, das sie in der andern Hand trugen, dessen vier Stäbe die Elemente bezeichneten (siehe oben S. 160.). Wie bestimmt und scharf tritt nun aber hier wieder gerade das Charakteristische des Mosaismus und des Heidenthums hervor! In letzterem ist der Spiegel ein reines Natursymbol, im Mosaismus dient er zur Bezeichnung rein ethischer Verhältnisse; wie himmelweit ist dieser Gebrauch vom heidnischen verschieden, der auch nicht entfernt in einer Beziehung zur Reinigung steht. Bei den Aegyptischen Frauen waren die Spiegel eigentliche Cultgeräthe, deren sie sich fortwährend bedienten; die Spiegel, die zum Mosaischen Becken verwendet wurden, sind hingegen Privatgeräthe der Frauen, welche sie, wie so vieles Andere, als freiwillige Gabe zum Bau der Stiftshütte darbrachten. Daſs diese Spiegel von Frauen herrührten, wird hoffentlich nichts Aegyptisches seyn; denn, wenn einmal an das Reinigungsbecken Spiegel kommen und dieselben, wie der Gesammt-Stoff des ganzen Heiligthums, freiwillige Gaben seyn sollten, so werden doch gerade die Spiegel nicht von Männern, sondern natürlich von Frauen beigesteuert worden seyn. Und da diese Spiegel nicht zum allgemeinen Gebrauch sondern nur für die dienstthuenden Priester bestimmt waren, so lag es sehr nahe, daſs nicht gerade alle, sondern namentlich die dienstthuenden Weiber solche Geschenke hergaben, ohne daſs sie deshalb auch nur entfernt mit jenen Isisdienerinnen, die Cyrill ἱερομύστιδες nennt, in eine Kategorie fallen [2]). Philo sieht in der Darbringuug noch ein beson-

1) Creuzer Symbolik III, S. 497. Spanheim ad Callim. Hymn. in Pall. 21. Senec. epist. 95.

2) Die Worte הַצֹּבְאֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ hat man öfter ganz allgemein gefaſst und sie auf das gewöhnliche Zusammenkommen der Frauen bei der

deres Zeichen der weiblichen Enthaltsamkeit, Keuschheit und Seelenschönheit, Abenesra einen Beweis, sich der Eitelkeit und Weltlust entschlagen zu haben, was wir billig dahingestellt seyn lassen [1]). Im neuern Orient fanden bis jetzt Reisende Spiegel unter den Cultgeräthen. So sah Erman in einem Zelte der Buräten ein Götterbild und vor demselben sechs aus Messing gedrehte Schaalen voll Wasser, sodann runde messingene Planspiegel, vermittelst deren der Lama oder Priester das Wasser in den Schaalen weiht. Er läfst nämlich das Bild des Gottes in diesen Spiegeln reflectiren, und giefst dann das zu weihende Wasser über dem Spiegel in ein Gefäfs; indem das Wasser auf diese Weise das Bild des Gottes in sich aufnimmt, wird es göttliches, heiliges, geweihtes Wasser [2]). Merkwürdiger für uns ist die Nachricht, die Thunberg in seiner Reise nach Japan giebt: „In der Mitte des Tempels steht häufig ein grofser Spiegel von gegossenem und halbpolirtem Metall, dessen Zweck ist, diejenigen, die den Tempel besuchen, daran zu erinnern, dafs, so wie sich in dem Spiegel ihre körperlichen Makel treu darstellen, so auch die geheimen Mängel und bösen Eigenschaften ihres Gemüthes den allsehenden Augen der unsterblichen Götter offen und aufgedeckt da liegen" [3]). Diefs kann jedenfalls viel eher, als jene nichtssagende Nachricht von den Isisspiegeln der Aegyptischen Frauen,

Stiftshütte zum Gebet oder andern gottesdienstlichen Verrichtungen bezogen. Dagegen streitet aber der Sprachgebrauch des Wortes צָבָא, das nie von diesem gewöhnlichen Kommen, sondern vom Aufziehen der Priester zum Dienst des Heiligthums steht. Vgl. bes. Num. 4, 23. 35. 39. 43. 8, 25. (Dan. 8, 10. 13.) Man ist daher durchaus zu der Annahme genöthigt, dafs gewissen Frauen irgend ein bestimmtes Geschäft bei dem Heiligthum oder in Bezug auf dasselbe übertragen war. Diefs wird auch durch 1 Sam. 2, 22. bestätigt; denn die Söhne Eli's würden bei einem nur vorübergehenden Aufenthalt der Frauen zum täglichen Gebet schwerlich Gelegenheit gefunden haben, ihre Schändlichkeiten auszuführen, vermuthlich standen die Frauen in irgend einem Dienstverhältnifs zu ihnen. Worin aber dieser Dienst bestand, läfst sich bei dem Mangel aller Andeutungen nicht bestimmen. Unverantwortlich ist die Behauptung von Bohlens (Genesis Einleitung S. 108.), die Frauen, aus deren Spiegeln das Becken verfertigt worden, seyen öffentliche Buhlerinnen, Hetären, im Dienst der Astarte gewesen.

1) Philo de vit. Mos. 3. pag. 673. Abenesra in Exod. 38, 8.

2) Ritter Erdkunde von Asien II, S. 119.

3) Thunberg Reise nach Japan IV, 19., bei Rosenmüller altes und neues Morgenland II, S. 142., wo auch noch auf Chardin's Reisen II, S. 279., Goguet über den Ursprung der Gesetze u. s. w. I, 4, 2. S. 353. und: Uebereinstimmung der Ostind. und Jüd. Gebräuche Art. 15. verwiesen wird.

zur Parallele der Mosaischen Beckenspiegel dienen, und doch wird Niemand einen historischen Zusammenhang zwischen Moses und Japan behaupten wollen, ein Beweis, wie unvorsichtig es ist, wenn man oft um einer weit geringern und entferntern Aehnlichkeit willen ein Entlehnen Mosaischer Symbole und Gebräuche aus dem Heidenthum und namentlich aus Aegypten annimmt. Uebrigens fehlt auch dieser Parallele das eigenthümlich Mosaische, nämlich die Verbindung des Selbstbeschauens mit der Reinigung und Heiligung.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

de la F

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bähr, Carl Christian Wilhelm Felix,

Symbolik des mosaischen Cultus

Bd.: 1

Heidelberg 1837

Exeg. 64 n-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10409852-0